

# تاریخ فلسفه غرب

(جلد دوم)

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

آذر ۱۳۷۷

## دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

نام کتاب: تاریخ فلسفه غرب ج ۲  
تهیه و تدوین: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان)  
ویراستار: سعید عدالت نژاد  
حروفچینی و صفحه آرایی: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه - واحد رایانه  
تکثیر: آبان ۱۳۷۷  
قیمت: ۲۸/۰۰۰ ریال

کلیه حقوق برای دفتر همکاری حوزه و دانشگاه محفوظ است  
(نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است)

[https://telegram.me/philosophic\\_books](https://telegram.me/philosophic_books)

کتاب تاریخ فلسفه غرب که جلد دوم آن به جامعه دانشگاهی و حوزوی تقدیم می شود، مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان است که در جمع دانش پژوهان **دفتر همکاری حوزه و دانشگاه** در سالهای بین ۱۳۶۹، تا اواخر سال ۱۳۷۳ القاء شده است. در این سیر تاریخ فلسفه که از تالس شروع می شود و به فیلسوفان تحلیل زبانی خاتمه می یابد، از دو مکتب «پراگماتیسم امریکایی» و «ایده آلیسم خام آلمانی» سخنی به میان نیامده است. همچنین به دلیل ضیق وقت به دو مکتب «فلسفه قرون وسطای مسیحی» و «فلسفه معاصر» آنچنان که باید و شاید پرداخته نشده است. از سوی دیگر پاره ای از مباحث معرفت شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، مباحث جدید کلامی و فلسفه دین به مناسبت بحثها، مورد توجه قرار گرفته اند. بیان روشن، رسا و گویای نوشتار در کنار دقت، اتقان و عمق

تفهم مفاهیم فلسفی غرب امتیاز دیگر این مجموعه است که زمینه را برای فهم بهتر فلسفه غرب برای آشنایان با فلسفه اسلامی فراهم می آورد. نکات یاد شده دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را بر آن داشت که به رغم اعتقاد به ضرورت تحقیق و تکمیل بیشتر مباحث و افزودن بخشهایی که به دلیل پیشگفته فاقد آن است اقدام به نشر آن نماید. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه بر خود لازم میدانند از آقای محمدعلی حاجی ده آبادی که پیاده کردن نوارها و تدوین اولیه را انجام دادند و آقای سعید عدالت نژاد که ویرایش و تدوین نهایی مجموعه را به عهده گرفته اند سپاسگزاری نماید. از فرزندگان حوزه و دانشگاه امید می رود که با انتقادات و پیشنهادهای خود زمینه غنای هر چه بیشتر این مجموعه را فراهم سازند.

# سیراجمالی فلسفه در یونان بعد از ارسطو

وجوه اشتراک دو مکتب فلسفی معاصر

وجوه اختلاف

۱. غیر تاریخی بودن هر دو مکتب

۲. مسائل مورد بررسی

۳. شیوه بیان آراء و نظرات

مرگ ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد بوده است. دوره یونان قدیم، از مرگ ارسطو تا قرن چهارم میلادی است، این دوران را که حدود هشت قرن طول کشید، دوران «هلنیزم» Helenism می نامند. دوران هلنیزم، یعنی فاصله میان مرگ ارسطو و آغاز قرون وسطی. قرن چهارم میلادی را دوران یونانیگری یا یونانی مآبی نیز نامیده اند.

مکاتب معروفی که در این فاصله ظهور کرده اند، سه مکتبند؛ البته بعضی مکاتب دیگر هم بوده اند که اهمیت چندانی ندارند؛ این سه مکتب عبارتند از:

۱. مکتب رواقیون؛

۲. مکتب اپیکوریان (منسوب به اپیکور حکیم)؛

۳. مکتب شکاکین.

نخستین ویژگی دوران هلنیزم، در واقع نوعی بازگشت به تعلیمات سقراط است. یعنی نوعی عدول از ارسطو و افلاطون و بازگشت به استاد اینها که سقراط می باشد. اما بازگشت به سقراط یعنی چه؟ یکی از نکاتی که به طور جدی مورد تأکید سقراط بوده این است که ما را با جهانشناسی چه کاری است؟ اینکه جهان به چه نحوی است، اشیاء در جهان چه ربطی و چه وضع و نسبتی با هم دارند و ماهیات اشیاء چگونه است، به ما ربطی ندارد. ما باید هم و غممان این باشد که چه کنیم زندگی سعادت‌مندانه ای داشته باشیم. به تعبیری، سقراط از جهانشناسی به جان‌شناسی رو آورد. سقراط معتقد بود به جای اینکه بگویید جهان چگونه است، بگویید من چگونه آدمی باید باشم تا زندگی سعادت‌مندانه ای داشته باشم. این نوع سخن گفتن بعدها در آثار افلاطون کمرنگ تر شد و در آثار ارسطو هم باز کمرنگ تر شد، یعنی ارسطو و افلاطون بیشتر به بحثهای جهانشناختی پرداخته اند. مثلاً هیچوقت سقراط متعرض این نکته نمی شد که حرکت را چه موجودی به وجود می آورد، آیا محرک خودش می تواند متحرک باشد، آیا حرکت همیشه دورانی است یا خیر، به این مطالب کاری نداشته است، و معتقد بود دانستن اینها هیچ سودی به حال ما ندارد. کسانی که دانسته اند، چیزی به دست نیاورده اند و کسانی که ندانسته اند چیزی از دست نداده اند. آنچه در نظر سقراط اهمیت داشت، این بود که روح آدمی از چه چیزهایی آسیب و آفت می بیند، چه چیزهایی موجب سلامت روح اوست، شادیهایی که ما آدمیان پیدا می کنیم، معلول چه چیزی است، چرا ما گاهی ناامید می شویم، ارتباطات ما با دیگران چگونه باید باشد، اینها اموری هستند که به «من» مربوطند، جهان هر

وضع می خواهد داشته باشد. افلاک، کواکب، کره زمین، مواد آن و نوع ساخت آنها به هر وضعی می خواهد باشد. ما باید چیزهایی را یاد بگیریم که به ما نحوه معیشت مطلوب را یاد می دهند. این دعوت در دوران هلنیزم تکرار شد و لذا دوران هلنیزم را در واقع نوعی بازگشت به نظریه سقراط می دانند. به عبارت دیگر، فلسفه باز از نظری بودن دست برداشت و به عملی بودن رو آورد. گاه با تعبیر دیگری بیان می شود و گفته می شود که فلسفه باز به «اندیشه نجات» (Salvation) رو آورد. اندیشه نجات، یعنی این اندیشه که ای انسان، وضع موجود تو هم مطلوب نیست، وضع مطلوب تو هم موجود نیست و می توان از این وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود رسید.

البته در اینجا وضع موجود و وضع مطلوب بستگی به نظر فیلسوف دارد، یعنی می تواند فردی یا وضعی اجتماعی مراد باشد، یعنی بستگی به این دارد که دید فردگرایانه یا دید جمع گرایانه داشته باشد. این چیزی است که یکی از ارکان تفکر دینی هم می باشد، یعنی هیچ دینی نیست که دارای اندیشه نجات نباشد. به هر حال به این لحاظ است که می گوئیم در دوران هلنیزم «نوعی» بازگشت به یونان قدیم و سقراط وجود داشته است، حال این بازگشت در بعضی موارد آگاهانه بوده است و در بعضی موارد ناآگاهانه.

در این دوران در پی تعریف انسان حکیم اند، چه انسانی حکمت دارد و فرزانه است. این مکاتب سه گانه و بعضی مکاتب دیگر، مکاتبی هستند که برای حکیم شدن نسخه پیچی می کنند. نه اینکه عالم شویم و بدانیم که جوهر، عرض، وجود، ماهیت، عرضی، ذاتی و ... چیست؟ و بیشترین مشکلات را در درون خودمان داشته باشیم.

افلاطون و ارسطو دو مدرسه تأسیس کردند. به مدرسه افلاطون «آکادمی» و به مدرسه ارسطو «لوکیوم» می گفتند. این دو مکتب بعد از مرگ افلاطون و ارسطو نیز ادامه پیدا کرد ولی تعلیمات این دو به تدریج دستخوش تحریف و در بعضی موارد دستخوش فراموشی شد.

یک نکته بسیار مهم این است که در این هشت قرن، دیگر چهره های بزرگی چون سقراط، افلاطون و ارسطو ظهور نکردند و این مشخصه دوم دوران هلنیزم است.

بعد از افلاطون در آکادمی وی، شخصی به نام اسپوسیپوس<sup>۲</sup> جانشین وی شد. وی با اینکه جانشین بلافصل افلاطون بود، دست از صور افلاطونی برداشت، صور افلاطونی برای اینکه معرفت را بشناساند و تعریف کنند ایجاد شده بود و لذا افلاطون می گفت معرفت یعنی شهود صور و مُثُل و از محسوسات فراتر رفتن. جانشین افلاطون با انکار صور و مُثُل ناگزیر بود برای معرفت تعریف دیگری ارائه دهد. وی می گفت ما وقتی به X معرفت داریم که به همه ارتباطاتی که X با موجودات دیگر دارد معرفت و شناخت

---

2. Speusippus.

پیدا کرده باشیم. معرفت به X یعنی، معرفت به ارتباط و مناسبات X با سایر موجودات. مثلاً کسی «آهن» را می‌شناسد که بداند آهن از مس سبکتر است یا سنگینتر، آهن از آلومینیم هادی تر است یا عایق تر، آهن با آلومینیم در یک آلیاژ ترکیب می‌شوند یا ترکیب نمی‌شوند. در واقع، روابط و مناسبات آهن را با سایر فلزات و دیگر اشیاء بدانند.

این نظر، نظری است که فراموش شد تا اینکه در قرن نوزدهم به خصوص در آلمان و انگلستان مکتبی به نام «ایده آلیزم مطلق» بوجود آمد و نظریه اسپوسیپوس را تجدید کرد و معتقد شد معرفت به یک شیء، یعنی معرفت به تمام روابط و مناسبات آن شیء با دیگر اشیاء. این سخن بدین معناست که اوصاف نسبی فقط و فقط تنها اوصاف یک شیء هستند و شیء اوصاف نفسی ندارد. در منطق سنتی اوصاف را به دو قسم تقسیم می‌کردیم؛ اوصاف نسبی و اوصاف نفسی، بعد اوصاف نفسی را کم و کیف می‌دانستیم و اوصاف نسبی را هفت وصف دیگر. ارسطو معتقد بود اگر شیء‌ای را با هیچ شیء دیگری مقایسه هم نکنید هر شیء دارای دو دسته صفات کمی و کیفی است، اما اگر با اشیای دیگر مقایسه کنیم علاوه بر این دو دسته صفت، یکدسته صفات دیگر، یعنی صفات نسبی را واجد می‌شود. حال اگر کسی قائل شد به اینکه معرفت به X یعنی معرفت به ارتباط و مناسبات آن شیء با دیگر اشیاء؛ گویا چنین شخصی قائل است که شیء هیچ صفت نفسی ندارد، بلکه تمام اوصاف یک شیء نسبی است و در سنجش با سایر اشیاء بدست آمده است. پس اگر در جهان فقط یک شیء موجود باشد، این موجود وصفی نخواهد داشت و اینجاست که می‌توان نظیر این رأی را در آراء معتزله پیدا نمود. معتزله قائل بودند خدا دارای وصف نیست چون جهان را یک واحد یکپارچه می‌دانستند و اسم آن را «خدا» می‌گذاشتند و هیچ چیز دیگری غیر از این واحد، یکپارچه نیست، پس نمی‌توان آن را مقایسه کرد و دارای وصف هم نیست. در واقع، نظر معتزله یک پیشفرض داشته است که همان نظر اسپوسیپوس بوده است گر چه خودشان توجهی نداشته‌اند.<sup>۳</sup>

بعد از اسپوسیپوس شخصی بنام گزنوفانس<sup>۴</sup> جانشین او شد. وی باز هم از نظر افلاطون دورتر شد و گفته می‌شود که وی تقریباً چیز مهمی از تعلیمات و نظرات افلاطون را باقی نگذاشت. آهسته آهسته دور شدن از نظرات افلاطون سبب شد مدتی شکاکیت رواج بگیرد و این دوره را دوره شکاکیت آکادمی می‌نامند. دوره ای که گردانندگان آکادمی فیلسوفان شکاکی بودند.

تقریباً نظیر همین داستان در مورد لویوم ارسطو نیز اتفاق افتاد. به تدریج جانشینان ارسطو از نظرات ارسطو دور شدند. مهمترین جانشین ارسطو تئوفراستوس<sup>۵</sup> است. به نظر وی بین نظرات ارسطو و نظرات

۳. رك. به: ولفسن، هنری، فلسفه علم كلام، ترجمه احمد آرام، فصل دوم.

4. Xenophanes.

5. Theophrastus.

خودش دو فرق عمده وجود دارد؛<sup>۶</sup> یکی اینکه وی می گفت ارسطو به مشاهدات تجربی، کم بها می داده است و حق مشاهدات تجربی را ادا نکرده است. نکته دیگر اینکه، ارسطو غایت شناس بوده است و غایت شناسی ما را از شناخت اشیاء دور می کند. اما غایت شناسی یعنی پرداختن به چرایی اشیاء در مقابل چگونگی آنها.

فرض کنید دوست شما در حال بالا رفتن از کوه است و کسی می پرسد چرا وی از کوه بالا می رود؟ در مقابل این سؤال دو گونه می توان پاسخ داد: یکی اینکه مجموعه اوضاع و احوالی را که پدید آمده تا صعود انجام شود، توصیف کنیم، به این کار «توضیح مکانیستی» می گویند. یعنی گویا این شخص را یک ماشین فرض کرده اید و همانطور که حرکت ماشین را تشریح می کنید، حرکت این شخص را هم توجیه می کنید و توضیح می دهید.

توضیح دیگری هم وجود دارد که به آن توضیح «غایت انگارانه» می گویند، یعنی شما می آید و غایت و هدف شخص را از بالا رفتن کوه توضیح می دهید.

مثال دیگر: در جواب این سؤال که چرا باران می بارد؟ شما به دو صورت می توانید پاسخ گوئید: یکی اینکه بگوئید بخار از سطح دریا و در اثر حرارت پدید آمده است و چون بخار از هوا سبکتر است تا ارتفاع معینی رو به بالا می رود. در آن ارتفاع خاص، دما کمتر از سطح زمین است و لذا بخارها کم کم حالت نیمه مایع، نیمه گاز پیدا می کنند و کم کم متراکم می شوند، اگر دما باز هم کاهش پیدا کرد، بخارها مایع می شوند و در این صورت، چون وزنشان از هوا بیشتر است به شکل باران پائین می آید. این توضیح، توضیح مکانیستی است. ولی گاهی در پاسخ به سؤال فوق می گوئیم باران می بارد تا گیاهان رشد کنند و ما آدمیان بتوانیم تغذیه کنیم، این توضیح، غایت انگارانه است. یعنی می گوید وقتی باران می بارد چه غایتی برآورده می شود و چه غرضی حاصل می آید و به آنچه پس از باریدن باران متحقق می شود می پردازد.

ادیان و مذاهب برای توضیح پدیده ها از توضیح دوم استفاده می کنند. مثلاً در توضیح قحطی، می گوید: «لَيَبْلُوكُمْ أَكْثَرُ عَمَلًا»<sup>۷</sup> فرآیند قحطی را بیان نمی کند، بلکه غرض از قحطی را بیان

---

۶. اگر به کتاب تاریخ الحکماء قفطی که بخشی از آن مربوط به شرح نظرات و آراء فیلسوفان یونان قدیم از تالس تا آغاز قرون وسطی می شود رجوع کنید، می بینید که چقدر نقد آراء حکماء یونان قدیم در آثار و حکماء ما تحت تأثیر وضع موجود حکمای ما بوده است، یعنی چون دید ارسطویی داشته اند و بر ایشان قابل تحمل نبوده است که کسی مثل تئوفراستوس از آراء وی جدا شود، تعلیمات وی را هم وقتی بیان می کنند، به گونه ای بیان می کنند که از تعلیمات ارسطو دور نباشد. امروزه، متون اصلی این کتابها به زبان انگلیسی ترجمه شده است و انسان می بیند که تعلیمات اینها بسیار با آنچه نقل کرده اند تفاوت دارد. یکی از نکاتی که دوستان باید بدانند این است که مسلمین در تاریخ نگاری بسیار ضعیف بوده اند، همه کسانی که فرهنگ اسلامی را مطالعه کرده اند گفته اند که یکی از جهات ضعف مسلمین در تاریخ نگاری بوده است و نمونه خوب آن را می توانید در این کتاب ببینید.



می کند»، یا مثلاً وقتی ما می پرسیم چرا آتشفشان و رعد و برق می شود، گفته می شود برای اینکه شما عبرت بگیرید. هیچوقت در کتب ادیان و مذاهب توضیح مکانیکی در باب پدیده ها نمی بینید و همیشه به غرض و غایت پرداخته می شود. البته این شیوه هم در جای خود بسیار مناسب و لازم است و آثار تربیتی هم دارد.

حال تئوфраستوس می گوید وقتی از ارسطو می پرسیدیم چرا باران می بارد، آنچه را که بعد از نزول باران رخ می داد، برای باریدن باران غایت می گرفت و فکر می کرد وقتی این توضیح را بدهد در واقع توضیح باران باریدن را هم داده است. در حالی که ما باید بعد از توضیحات غایت انگارانه به سراغ توضیح مکانیستی برویم. مثلاً ارسطو در کتاب طبیعت می گوید می دانید چرا همه سطوح با هم اصطکاک دارند؟ علتش این است که اگر اصطکاک نداشته ما روی آنها سُر می خوردیم و قرار زندگی از دست می رفت. در واقع، این توضیح بیان می کند که اگر اصطکاک باشد چه غایتی برآورده می شود و اگر اصطکاک نباشد چه غایتی برآورده نمی شود، ولی توضیح نمی دهد که چرا سطوح اصطکاک دارند و علت اصطکاک چیست؟ تئوфраستوس می گفت باید این توضیحات را برداشت و توضیحات مکانیستی را جایگزین آنها نمود.

بعدها شخصی به نام استراتو<sup>8</sup> جانشین وی شد، وی سه اختلاف عمده بین خود و ارسطو عالم<sup>9</sup> و عامداً ایجاد کرده بود، با اینکه رئیس مدرسه ارسطو بود. این سه نکته عبارتند از:

۱. ارسطو به جزء لایتجزی قائل نبود ولی وی از جزء لایتجزی کاملاً دفاع می کرد. از صغار صلبه یا ذرات اتم دفاع می کرد (صغار صلبه با جواهر فرده فرق می کند ولی معمولاً در میان مورخان این دو یک چیز به حساب می آیند).

۲. ارسطو به آزمایش بهایی نمی داد و برای آن ارزشی قائل نبود. نگوئید این همان اشکالی است که تئوфраستوس می کرد؛ زیرا مشاهده<sup>9</sup> و آزمایش<sup>10</sup> با هم فرق دارند. در مشاهده، مشاهده گر منفصل است ولی در آزمایش، آزمایشگر فعال است. مثلاً منجمان و ستاره شناسان که از تلسکوپ و وسائل خود آسمان را مشاهده می کنند باید صبر کنند و منتظر بمانند (رصد یعنی انتظار) تا تحولی رخ دهد و آنها آن را مشاهده کنند، ولی کسی که می خواهد اثر اکسیژن بر ایدروژن را ببیند نباید صبر کند تا در طبیعت ایدروژن و اکسیژنی با هم ترکیب شوند و او مشاهده نماید، بلکه آنچه را در آزمایش نیاز دارد فراهم می کند. از این نظر است که آزمایشگاه می گویند، یعنی جایی که خودمان شرایط را فراهم نموده ایم.

---

8. strato.

9. Observation.

10. Experiment.

۳. ارسطو از حوادث، شرح غایت انگارانه می داد نه شرح مکانیستی. یعنی همان نقطه اختلاف تئوفراستوس با ارسطو را او هم داشت.

بعد از استراتو از مدرسه ارسطو جز نامی باقی نماند و به همین سبب وی را آخرین کسی که تحریفات را در تعلیمات ارسطو ایجاد کرد می دانند. تعبیر «تحریف» بدین لحاظ است که با این همه اختلاف نظری که اینها با ارسطو داشتند، دیگر تصدی لوکیوم معنا نداشت، نه به معنایی که ما از تحریف می فهمیم.

نکته ای که باید خاطر نشان کنیم این است که وقتی بنا شد کسانی مثل استراتو و تئوفراستوس به خود حق دهند که درباره آرای او نظرات انتقادی داشته باشند و از طرف دیگر می دانیم که جمع آوری آرای ارسطو سه قرن بعد از شاگردان او می باشد، آیا می توان گفت آثار ارسطو دقیقاً همین چیزهایی بوده که در دسترس ما است؟

در این دوره یکسری مکتبهای کوچکتری هم بوجود آمدند که به آنها اشاره می کنیم.

## مکتب کلییان

### یا سگ نشان

کلییان دو بنیانگذار دارند، بعضی از مورخان می گویند رئیس اصلی کلییان شخصی است بنام آنتیس تنس؛<sup>۱۱</sup> وی در واقع هم عصر افلاطون است و بعضی دیگر می گویند رئیس ایشان «دیوژن» یا «دیوژنس» بوده است که در لسان علمای ما به «دیوجانس» معروف است و قصه معروف او همان است که یک وقتی در روز با چراغی روشن گرد شهر می چرخید. از وی سؤال کردند که چرا گرد شهر در روز روشن با چراغ می گردی، هوا که تاریک نیست:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر \*\*\* ملولم و انسانم آرزوست

گفتند یافت می نشود، گشته ایم ما \*\*\* گفت یافت آنچه می نشود، آنم آرزوست

و مرادشان همین دیوژن است. ولی واقعیت اینست که آثار تعلیمات دیوژن را می توان در تعلیمات و آرای آنتیس تنس نشان داد، پس در واقع باید گفت مؤسس مکتب کلییان دیوژن بوده و در کلبی منشی افراطی تر بوده است.

در علت نامگذاری ایشان به کلییان گفته اند: یکی اینکه دیوژن در یک سگدانی، در ناحیه ای از حاشیه شهر، جایی که شبها سگها دور هم جمع می شدند زندگی می کرده است. وجه تسمیه دوّم این است

---

11. Antis thenes.

که همانطور که سگ هیچگونه مبالاتی ندارد، هر جا پیش آمد ادرار می کند، هر جا پیش آمد ارضاء غریزه جنسی می کند و هر وقت به مقتضای طبع خویش عمل می کند، کلبیان نیز این نوع زندگی را تعلیم می کرده اند. مثلاً در باره «دیوژن» گفته اند که وی در درون یک خمره زندگی می کرده است.

عمده تعلیمات کلبیان، مسأله زهد و ریاضت است، اینها زندگی ای را توصیه می کنند که مبتنی بر زهد باشد و البته زهد و ریاضت دو امرند ولی در کلام به صورت مترادف به یگدیگر عطف می شوند. زهد یعنی برداشت کم از یک چیز و از هر چیزی به کم آن قانع بودن، در قرآن مجید هم داریم و کانونا فیه من الزاهدین<sup>۱۲</sup> برادران یوسف او را به ثمن اندک فروختند. اما ریاضت، یعنی به خود سخت گرفتن و چون معمولاً یک نوع ملازمه ای بین این دو برقرار است، زهد و ریاضت را یک چیز می دانند و الاً حقیقتاً دو چیزند، یکی در ارتباط انسان با طبیعت است و دیگری (ریاضت) در ارتباط انسان با خودش.

از دیگر تعلیمات ایشان مسأله «خود بسندگی» است. امروزه، وقتی «خود بسندگی» گفته می شود، مراد خودکفایی یک جامعه از دیگر جوامع است ولی خودبسندگی ای که کلبیان تعلیم می کرده اند، خود بسندگی فردی بوده است. می گفتند فرد انسان باید کاری کند که به فرد دیگری محتاج نباشد، یعنی انسان نه برای خوراک، نه برای پوشاک، نه برای مسکن و نه برای هیچ چیز دیگر، به فردی محتاج نباشد، هر چه از دست خودش حاصل می آید مصرف کند و دست به سوی دیگری دراز نکند.

اینها نمونه ای از تعلیمات کلبیان بود، اثر این تعلیمات، خصوصاً در خود دیوژن، یک نوع تمسخر قوانین و مقررات اجتماعی بوده است. در واقع، فرق دیوژن با آنتیس تنس در این بوده است که آنتیس تنس بی مبالاتی نسبت به قراردادهای اجتماعی را توصیه نمی کرده است ولی دیوژن به این مطلب سخت توصیه می کرده است و حتی برای پشت پا زدن به قراردادهای اجتماعی، لخت راه می رفت.

در گذرگاه ها و معابر به راه می افتاد و قوانینی را که مردم بر طبق آن مشی می کرده اند مسخره می کرد. امروزه در غرب به «هپی ها» و «آناشیسست ها» «کلبی» گفته می شود، از این رو که نسبت به قوانین بی مبالا هستند.

اما استدلال کلبیان بر این بی مبالاتی این بود که ما شهروند جهانیم نه شهروند وطن خاص. مثلاً اگر در ایران یک سلسله قوانین وجود داشته باشد و فردی بخواهد از زیر بار آنها شانه تهی کند، می تواند بگوید که من تابعیت ایرانی بودن خود را فسخ می کنم و تبعه کشور دیگری می شود، ولی باز باید زیر بار قوانین آن کشور دیگر برود. اما اگر کسی گفت من اصولاً تابع هیچ کشوری در جهان نیستم معنایش این است که هیچکدام از قوانین کشورهای خاص حق تحمیل بر من ندارند. دیوژن معتقد بود انسان وقتی بدنیا

---

۱۲. یوسف / ۲۰.

می آید تبعه هیچ کشوری نیست و باید این بی تبعیتی را تا آخر عمر حفظ کند. این مسأله شهروند جهان بودن و بی اعتنا به آداب و رسوم اجتماعی و قوانین آن، بعدها به صورت بسیار تعدیل یافته تر و تنظیم یافته تر در مکتب رواقیون بوجود آمد که به آن اشاره خواهیم کرد.

## مکتب هدویسم<sup>۱۳</sup>

این مکتب از لحاظ زمانی همزمان با دیورژن بهوجود آمده است. مؤسس این مکتب شخصی است به نام «آریستی پوس»<sup>۱۴</sup> و آرای این مکتب در مکتب اپیکوریان تأثیر زیادی داشته است. اینها قائل به اصالت لذت بوده اند، یعنی معتقد بوده اند که زندگی ای ارزشمند است که انسان در آن زندگی هر چه بیشتر لذت ببرد نه بدان معنا که انسان به هر کاری دست بزند، زیرا در این صورت گرچه لذت را کسب خواهد نمود ولی بعداً دچار یک حسرت و اندوهی می شویم که آن حسرت، کام ما را بیش از مقداری که لذت کام ما را شیرین کرده بود، تلخ می کند. لذا اینها به یک نوع محاسبه در لذت هم معتقد بوده اند و می گفتند که باید در لذت محاسبه کرد. اگر فرضاً کسی در خیابان میوه مردم را بخورد لذت می برد ولی بعداً آن قدر کتک می خورد که کامش تلخ می شود. پس اینها قائل به اصالت لذت سنجیده بودند. این لذت دراز مدت آدمی را به یک محاسبه ای سوق می دهد و لذا «آریستپوس» می گفت: هر که می خواهد حکیم شود باید بدنبال لذت برود. چون هر کس بخواهد دنبال لذت برود باید آثار، عواقب و تبعات آن را محاسبه کند و این خود مستلزم دید و شناختی نسبت به جهان است غیر از آن شناخت بدوی ای که ما نسبت به جهان داریم. بعدها اپیکور این جمله را توضیح داد و گفت: علت این است که چنین شخصی دائماً باید در سنجش امور باشد، این گونه سنجش ها یک حکمتی را به انسان آموزش می دهد که دیگر انسانهای متعارف ندارند. اریستپوس و اپیکور می گفتند: علت اینکه مکتب ما یک مکتب مذمومی به حساب می آید این است که شما گمان می کنید ما به لذت کوتاه مدت قائلیم. لذت کوتاه مدت سبب می شود که انسان به یک وضع مذموم ناپسندی کشیده شود ولی لذت دراز مدت چنین نیست. به این معنا، می توان گفت که تمام متدینان به همه ادیان و مذاهب هم لذت گرا هستند، منتها تمام محاسبات را به گونه ای بکار

---

13. Hedonism.

14. Aristoposs.

می اندازند که لذت خوب و به طور کامل حاصل آید. به نظر می رسد این نوع لذت پرستی دراز مدت که هفتاد سال یا هشتاد سال طول بکشد، قابل دفاع نباشد.

تعلیم آریستپوس و اپیکور با تعلیمات کلیان علی رغم اختلاف عمده ای که دارند، ولی به یک معنا می توان گفت که دارای یک وجه اشتراک هستند، و این وجه اشتراک این است که هر دو می گویند «خودت را باش» منتها هر کدام به نحوی می گویند و این همان تعلیم سقراط است.

نکته دیگری که در رابطه با مکتب اصالت لذت باید بگوئیم این است که آیا ملاکی هم در سنجش عواقب لذت وجود دارد یا ندارد؟ آیا صرف حاصل آمدن الم، سبب چشم پوشی از لذت می شود؟ یا اینکه وقتی ما از یک الم اجتناب می کنیم که دنبال آن لذت اندک باشد و اگر لذت زیادتر از الم بود، اجتناب از الم لازم نیست. پس محاسبه ای بین وضع موجود و وضع آینده لازم است و برای محاسبه ناگزیر از یک معیار می باشیم. آیا چنین معیاری را بدست داده اند؟

جری بتنام فیلسوف انگلیسی معروف قرن نوزدهم معتقد بود تنها نقصی که مکتب لذت گرایان داشت این بود که این معیار را بدست نداده است و اگر چنین معیاری را ارائه دهیم، مکتب فوق هیچ نقصی نخواهد داشت. او یک معیار هفت درجه ای بدست داد که علاقمندان می توانند به آثار او مراجعه کنند.

حال بر این نکته تأمل کنید که اگر لذت به معنای لذت فوری در نظر گرفته نشود بلکه لذت همراه با سنجش مراد باشد و ثانیاً لذائد روحی هم علاوه بر لذائد بدنی در نظر گرفته شوند، آیا مکتب اصالت لذت هیچگونه عیب و ایرادی دارد یا ندارد؟

## مکتب اپیکور<sup>۱۵</sup>

اولین نکته ای که اپیکور تأکید فراوان بر آن داشته و در این جهت تابع سقراط بوده است، این است که هیچ تحقیق و مطالعه فلسفی سودمند نیست مگر در رابطه با رفتار ما آدمیان باشد. هر چه در رابطه با شکست یا پیروزی رفتارهاست، یا چیزهایی است که در روح آدمی اثر می گذارد، سودمند است. سقراط نیز می گفت: «خودت را بشناس» خودشناسی کن، هر علمی و دانشی که در این زمینه کارآیی داشته باشد مفید و سودمند است و گر نه با دانستن علومی که در این زمینه کارآیی ندارد، چیزی را بدست نمی آوری و اگر هم آنها را ندانید چیزی از دست نخواهید داد.

اپیکور معتقد بود مهمترین کار این است که بدانیم تواناییها و ناتوانیهای ما در کجاست. اکثر ناتوانیهای روحی ما آدمیان بدین سبب است که ما کاری را در حد توانایی خودمان می دانستیم با اینکه آن کار در توانایی ما نبوده است و یا بالعکس اموری را در قلمرو توانایی خود نمی دانستیم با اینکه آنها در قلمرو توانایی ما بوده است. مثلاً، گاهی اوقات در اثر بلا و بیماری شخصی از نزدیکان شما از دست می رود و شما پریشان حال می شوید و دائم در اندوه و غم به سر می برید و چه بسا ناراحتی ها و بیماریهای روانی ای که به همین علت عارض شما می شود با اینکه توجه ندارید که نجات او در قلمرو توانایی شما نبوده است. مثال او این است که آیا هیچ کس تا بحال غم این را خورده است که چرا اوّل من کودک بدنیا آمدم و بعد بزرگ شدم، چرا از اول بزرگسال بدنیا نیامدم و بعد کوچک شوم؟! هرگز، چون همه انسانها باور دارند که این از حیطه توانایی شان بیرون است و چون باور دارند که کودک زائیده شدن و بعد بزرگ شدن امری است اجتناب ناپذیر، لذا پریشان حال هم نمی شوند. اگر بدانیم که بسیاری از امور چنین هستند که واقعاً از حد توانایی ما بیرون هستند و بنابراین وقوع آن برای ما، یا صدور آن از جانب ما امری اجتناب ناپذیر است، دیگر پریشانی، حسرت و غمی نخواهیم داشت. از طرف دیگر، چه بسا در مواردی دست به کاری نزده ایم به این گمان که انجام آن در حد توانایی ما نیست و سپس معلوم شده که

---

15. Epicure.



در حد توانایی ما بوده است. پس علت عمده پریشانی های ما در این است که ما حدود تواناییها و حدود ناتوانی های خودمان را نمی دانیم.

این یک تحلیل روانی بسیار خوبی است. اگر نظر فوق اشکالی داشته باشد از این حیث است که علت پریشانی را منحصر در آنچه گفتیم دانسته است، و گر نه شکی نیست که یکی از علل عمده پریشانی ها، همین عدم وقوف به میزان تواناییهاست.

حال باید امر اجتناب پذیر را از امر اجتناب ناپذیر تشخیص دهیم. وی می گفت تنها «خواستن ما» یعنی «اراده ما» است «که در حیطه توانایی های ماست. به عبارت دیگر، وی معتقد است از میان امور قابل انجام تنها امری که نفی و اثبات آن در دست فرد آدمی است تنها و تنها اراده است.

همانطور که شارحان گفته اند اینجا اولین جایی بود که این بحث مطرح شد که کی ما حق داریم به طور جدی عملی را عمل اختیاری بنامیم. یعنی تا قبل از اپیکور گمان بر این بود که کار ارادی یعنی کاری که اگر بخواهم بکنم و اگر نخواهم نکنم، ولی اپیکور پا را یک پله عقب تر گذاشت و گفت که کار اختیاری کاری است که اگر بخواهم آن را، بخواهم، و اگر نخواهم نخواهم. یعنی قبلا گمان می شد که اگر من تصمیم بر انجام کاری گرفتم و توانستم آن را انجام دهم آن کار یک کار ارادی است، یا اگر تصمیم بر ترک کاری گرفتم و توانستم آن را انجام ندهم چنین کاری کار ارادی است ولی اپیکور مطلب جدیدی ارائه می دهد و می گوید فرض کنیم درست است که اگر تو خواستی کتاب را ورق بزنی بتوانی بزنی، همین طور اگر نخواهی ورق بزنی بتوانی ورق نزنی؛ اما چرا تو خواستی ورق بزنی؟ چه بسا عاملی در تو، تو را مجبور به این خواستن کرده یا عاملی تو را مجبور به نخواستن کرده است؟ اگر فعل بخواهد اختیاری باشد کفایت نمی کند که اگر خواستی آن را انجام دهی و اگر نخواستی آن را ترک کنی، بلکه باید خواستن و نخواستن تو هم امری اختیاری باشد و عاملی تو را الزام به این خواستن و نخواستن نکرده باشد. وقتی مثلا راه می رویم، دو فعل تحقق پیدا می کند، یکی خواستنِ راه رفتن و دیگری راه رفتن؛ تا قبل از اپیکور می گفتند راه رفتن مهم است و اختیاری توست ولی اپیکور می گوید این جا یک چیز دیگر هم وجود دارد و آن «خواستن راه رفتن» است، ممکن است این خواستن خواستنی باشد که دیگری بر من الزام کرده باشد و ممکن است خودم آن را خواسته باشم. به این رأی اپیکور در فلسفه معاصر بسیار بها داده اند.

بعد در پاسخ به این سؤال که آیا خواستنِ ما تحت جبر عاملی هست یا اینکه تحت اختیار ما نیست، می گفت خواستن ما تحت اختیار خود ماست و تحت جبر عاملی نیست، یعنی همان چیزی که ما می فهمیدیم. در واقع، وی بین تحقق «اراده» و تحقق «مراد» فرق قائل می شد و می گفت قبل از من همه در بحث جبر و اختیار بر سر تحقق «مراد» بحث می کردند ولی من می گویم که باید یک پله پا را عقب تر

گذاشت و دید که آیا در تحقق «اراده» هم بحث جبر و اختیار پیش می آید یا نمی آید. البته وی معتقد به اختیاری بودن «اراده» بود و لذا در پاسخ به این سؤال با متفکران قبلی همراه می شود و سرانجام بحث به جبر و اختیار «مراد» منتهی خواهد شد. فقط فرقی که در اینجا بین اپیکور و دیگران وجود دارد این است که اپیکور از سر تحقیق بر محور «مراد» بحث می کند.

حال که چنین است که تنها اراده است که تحت اختیار ماست. بیائید هر گونه که می خواهیم آن را سوق دهیم و در همین جا وی یک نکته اخلاقی را مطرح می کرد و آن اینکه: همه آدمیان در پی تغییر چیزهایی غیر از اراده خودشان هستند و چون آن چیزهای غیر از اراده هم تحت اختیارشان نیست معمولاً سرخورده می شوند و موفق به تغییر آنها نمی شوند. یعنی در پی تغییر چیزهایی بر می آیند که تغییر آنها از حدشان بیرون است و در توانشان نیست. بیائید سعی کنیم اراده خودمان را تغییر دهیم. اما تغییر اراده یعنی چه؟ تغییر اراده چیزی جز تغییر متعلقات اراده نیست، یعنی اگر تا دیروز الف را می خواستید بیائید از امروز «ب» را «ج» را و... را بخواهیم. اینک این سؤال مطرح می شود که متعلقات اراده ما چه چیزهایی باید باشد؟ اینجاست که پای اراده و عقل در کار می آید. وی می گفت بیائید هر چیزی را بخواهید که عقل می خواهد، هر چه را اراده کنید که عقل می خواهد و اراده می کند.

از همین جا گونه ای از آشفتگی در کلام وی پدیدار می شود. گویا در این جمله «چیزی را اراده کنید که عقل اراده می کند.» دو چیز است که اراده می کنند، یکی «من» و دیگری، «عقل». آنگاه وی می گوید: من به جای خدای ادیان و مذاهب گوش به فرمان عقل هستم. متدینان به ادیان و مذاهب می گویند هر چه را اراده کنید که خدا اراده می کند ولی من می گویم که هر چه را اراده کنید که عقل اراده می کند. معادله  $R = \text{عقل}$  (خدا)  $G =$  را به او نسبت می دهند. از این نظریه به نام «خدا و عقل انگاری» یاد می کنند. نظیر آنان که هوی و هوس را خدا می دانند.  $\text{أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْهَوَا}.$

نکته دیگری که از فلسفه اپیکور باید بیان کنیم این است که وی معتقد بود ما آدمیان نقش خود را در جهان نمی دانیم و این باعث شده است که ما دائماً اموری را تحقق بخشیم که مرضی خود ما نیست. فرض کنید فردی استعداد خوبی در ادبیات داشته باشد و عشق و علاقه اش هم به مطالعه این رشته درسی باشد ولی پدر و مادر، او را مجبور کنند که درس پزشکی یا ریاضی بخواند و چنین کند، او هیچ وقت از زندگی خودش راضی نخواهد بود. همیشه به نظرش می آید که مطلوب مهمی در جهان بوده است که وی را از آن بازداشته اند. اپیکور می گفت چنین افرادی چون هنرپیشگان تئاتر می مانند، هنرپیشگان تئاتر مثلاً خودشان مردند ولی نقش زن را بازی می کنند، خودشان بیکارند ولی نقش یک سیاستمدار پرکار را بازی می کنند، به شعر علاقه دارد ولی نقش کسی را که از شعر متنفر است، بازی می کند. همه ما چنین هستیم که کارهایی

را انجام می دهیم که مرضی خودمان نیست و به همین سبب «لذت» هم نمی بریم. اگر خواسته باشیم از زندگی لذت ببریم باید همان کاری را بکنیم که خودمان دوست می داریم و علاقه مندیم. به تعبیری، «به اشتباهی دیگران غذا نخورید، به اشتباهی خودتان غذا بخورید.» در اینجا اپیکور مثال جالبی می زند و می گوید: هیچ شده است که بر سر سفره میهمانی، شخصی از بغل دستی خودش بپرسد که فلانی چند نوع غذا بر سر این سفره است و او جواب دهد که بیست نوع غذا، بعد از وی بپرسد که تو بگو چه نوع غذایی را دوست داری تا من هم از آن بخورم؟ ما آدمیان در مراحل پائین اخلاق زندگی این گونه هستیم که خواهش و میل خودمان برایمان مطرح است ولی در مراحل بالاتر آن را قبول نداریم، خانه ای می خریم که مردم آن را می پسندند، با کسی ازدواج می کنیم که مردم او را زیبا و... می دانند، در رشته ای درس می خوانیم که مردم آن رشته را دوست می دارند و از آن تعریف می کنند و... و به همین سبب است که هیچ وقت از کار خود راضی نیستیم، اگر می خواهید لذت ببرید به مقتضای وجود خودتان عمل کنید.

اما چگونه می توانیم به مقتضای وجودی خویش عمل کنیم؟ وی می گوید: وقتی که بتوانیم استعدادهای خود را شناسایی کنید و آنها را محقق کنید. این همان چیزی است که امروزه در روانشناسی self - Realization می گویند. یعنی شناخت استعدادها و تحقق بخشیدن به آنها.

نکته ای که در اینجا باید خاطرنشان کنم این است که هیچگاه شناخت استعدادهای خود، با شناخت استعداد انسان از آن رو که انسان است حاصل نمی آید. اگر شما چند استعداد عمومی در همه انسانها ببینید کفایت از شناخت استعدادهای شخص شما نمی کند، بلکه باید استعدادهای خود را از آن رو که خودت هستی بشناسید و از این نظر وی می گفت دیگران نمی توانند استعدادهای شما را شناسایی کنند، خودتان بصیر به حال خودتان هستید.

حاصل آنکه باید سعی کنیم زندگی ای داشته باشیم که در آن لذت ببریم و برای این مهم باید مقتضای وجودی خود را شناخت و آن را محقق ساخت. هماهنگی با جماعت بد است بلکه باید صرافت طبع<sup>۱۶</sup> داشته باشیم. فرض کنیم خودمان هستیم و خودمان، گویی در خلأ زندگی می کنیم و در جهان هستی هیچ موجود دیگری وجود ندارد. اما ما آدمیان دائماً در حال حذف کردن و چیدن بال و پر این صرافت طبع هستیم، چرا که می بینیم اگر فلان حرف را بزنیم، یا فلان رفتار را از خود نشان دهیم، دیگران ما را سرزنش می کنند و برای اینکه با عکس العمل دیگران مواجهه نشویم چنین نمی کنیم. پیام اپیکور این بود که چنان زندگی کنید که گویا در خلأ زندگی می کنید و هیچ ناظری بر شما مسلط نیست. هیچ کسی قدرتی بر شما ندارد و... اگر چنین کنیم قطعاً هم رنگی با جماعت از دست می رود و در نتیجه نظام اجتماعی مختل

---

16. spontaneity.

می شود و بدین لحاظ است که تعلیم اپیکور یک تعلیم ضد اجتماعی<sup>۱۷</sup> به حساب می آید. اپیکور می گفت نظام و انتظام اجتماعی را برای چه می خواهید؟ حتماً برای سود بردن، هر گاه این سود با سود مهم دیگری در تعارض شد دیگر به چه درد می خورد. به تعبیر خود وی، فیلسوفانه و حکیمانه زندگی کنید نه سیاستمدارانه. سیاستمداران می خواهند جامعه طوری باشد که دست به ترکیبش نخورد ولی چنین نباشید حکیمانه زندگی کنید، خواسته‌های خود را در نظر بگیرید، هر چه بادا باد.

نکته آخری که باید خاطرنشان کنیم این است که اپیکور به لذت بها می داد ولی اصلاً مرادش فقط لذت جنسی نیست. او برای لذت نفسانی بهای زیادی قائل بود، به طوری که غالباً لذات نفسانی را فدای لذات جسمانی می کرد و لذات نفسانی را بر لذات جسمانی غلبه می داد. البته توجه دارید که تقسیم لذت به نفسانی و جسمانی مسامحی است، چون آنکه مدرک کل لذات است، نفس است و هر لذتی، لذت نفسانی است و هر المی هم الم نفسانی است و هیچگاه الم و التذادی پیش نمی آید مگر اینکه علم و آگاهی و شعوری باشد. منتها این تقسیم به لحاظ واسطه و عدم واسطه است. لذات جسمانی لذاتی هستند که بدن واسطه است برای اینکه روح لذتی ببرد. ولی لذات نفسانی چنین نیستند.

## مکتب رواقیون

می توان ادعا کرد که انسان سازترین مکتبی که در غرب ظهور کرد مکتب رواقیون بود.<sup>۱۸</sup> این مکتب با سؤال عمده ای آغاز شده است که حتی اگر جواب آنها را هم نمی پذیریم، سؤال، سؤال مهمی است. سؤال این است که انسان در زندگی خویش باید به دنبال تحقق چه اهداف یا هدفی باشد؟ این سؤال سؤالی بود که رواقیون مطرح نمودند و جواب هایی را که از گذشتگان خویش دریافت کرده بودند، مطرح کرده و نقد نمودند و رأی جدیدی را ابراز کردند. در توضیح سؤال فوق باید بگوئیم که مراد از هدف (Aim) همان ارزش یا ارزشهای غایی زندگی می باشد. در جواب به این سؤال سه پاسخ عمده در فرهنگ جهان بیان شده است. ۱. جواب به سؤال فوق از دیدگاه انسان های عادی و متعارف؛ ۲. جواب به سؤال فوق از دیدگاه مکاتب فلسفی قبل از اگزیستانسیالیسم؛ ۳. جواب اگزیستانسیالیست ها.

جواب دوم، خود شعبی دارد:

— قسمتی از این جواب، جواب کسانی است مانند افلاطون، ارسطو، آکوئیناس، مسیحیت و بعضی از ادیان.

— جواب رواقیون

— جواب اسپینوزا و هگل

— جواب فلاسفه روشنگر (مراد از فلاسفه روشنگر، فلاسفه قرن هیجدهم است)

قبل از پرداختن به جواب رواقیون باید جواب انسان متعارف را بیان کنیم و ذکر بقیه جواب ها در اینجا لزومی ندارد. ارسطو می گفت انسانهای متعارف بدنبال سه چیز می گردند: ۱. لذت جسمانی؛ ۲. ثروت؛ ۳. حیثیت اجتماعی. یعنی، اگر از علل انجام کارها و رفتارهای آدمیان سؤال کنیم پاسخ آنها یکی از

---

۱۸. دو متفکر طراز اول مکتب رواقیون عبارتند از: ۱. مارکوس اورلیوس (امپراتور روم)؛ ۲. اپیکتتوس (غلامی بوده است). از اولی کتابی به نام اندیشه ها موجود است و دوبار به فارسی ترجمه شده است. نخستین بار حدود سی و پنج سال قبل در مجموعه فلسفه اجتماعی با ترجمه بسیار دقیق و البته ناقص منتشر شد و دومین بار حدود ده سال پیش توسط آقای غلامرضا امامی همه کتاب ترجمه شده است. (کتابسرای بابل) البته این ترجمه نیز ترجمه خوبی نیست. از اپیکتتوس نیز کتابهایی هست که قطعاتی از آن به صورت پراکنده در مجموعه فلسفه اجتماعی منتشر شده است. درباره مکتب رواقیون هم متأسفانه کتابی به فارسی در دست نیست جز يك مقاله خوب که از آقای غلامحسین مصاحب در دائرة المعارف فارسی موجود است.

این سه خواهد بود. رواقیون گفته اند: راست گفته اند که انسانهای متعارف به دنبال این امورند ولی هر انسانی مثل انسان متعارف اگر دنبال چنین اموری باشد به سه عارضه نامطلوب دچار خواهد شد:

۱. محرومیت؛ ۲. عدم امنیت؛ ۳. سعی در دانگیز.

زیرا در اکثر قریب باتفاق موارد، لذت جسمانی، ثروت و حیثیت اجتماعی چیزهایی است که حصول آنها جز به ندرت بدست آدمی نمی باشد. مثلاً لذات جسمانی: اگر آدمی از اول زیبا بدنیا آمد، از همان اول اکثر لذات جسمانی در اختیار اوست، یا اگر کسی از اول زشت بدنیا بیاید از لذات جسمانی محروم است، و واضح است که زشت بدنیا آمدن یا زیبا بدنیا آمدن در اختیار ما نیست. اینکه ما در چه خانواده ای از لحاظ فقر و غنا بدنیا بیاییم دست ما نیست. نقش تولد در خانواده ای خوشنام، ثروتمند و دارای حیثیت اجتماعی در بدست آوردن لذات جسمانی، هم که روشن است و نیازمند توضیح نیست. ممکن است بگوئید درست است که تولد در خانواده ای ثروتمند در اختیار تو نیست ولی کسب ثروت در اختیار توست. در جواب می گوئیم کسب ثروت هم چندان ساده نیست و شاهد بر این مطلب هم آن است که تنها درصد کمی از آدمیان پولدار و ثروت مند هستند و اگر کسب در آمد در اختیار خودشان می بود می بایست همه پولدار باشند. تحصیل ثروت به عواملی بستگی دارد که از تحت کنترل خارج است و همین طور درباره شهرت، بسیاری از شهرت طلبان به شهرت نمی رسند، بسیاری از قدرت طلبان از قدرت محروم اند. اینها همه بخاطر این است که بدست آوردن اینها به صدها علل و عامل بستگی دارد که از این همه جز نادرش در اختیار ما نیست. و اگر چنین است که ما دنبال اموری می گردیم که عواملش از تحت قدرت ما خارج است نتیجه اش چیزی جز محرومیت نیست. این استدلال رواقیون بود.

در میان این موارد، آن سهمی هم که نصیب انسان می شود نگهداشتن آن بسیار مشکل است. معلوم نیست حال که اندکی ثروت بدست آورده بتواند آن را نگه دارد. به تعبیر سعدی نه به مالت بناز و نه به جمالت، مال را شبی دزد می برد و جمال را تبی. یعنی حتی در آن هنگام که جمال و مالی را بدست آورده ای مواجه با عدم امنیت هستید. چقدر حیثیات اجتماعی بوده اند که در یک لحظه از بین رفته است. چه بسا یک نظر و دید و نگاه کار آنها را ساخته است.

علاوه بر این، اگر ثروت و لذت و حیثیت اجتماعی هم برای تو باقی بمانند، اینها چنان اند که آهسته آهسته انسان به دو دلیل از آنها خسته می شود: یک دلیل این که اینها تا وقتی کسب نشده اند، انسان خیال می کند که بسیار مهمند، و چه سرور و ابتهاج هایی را در پی دارد، ولی وقتی بدست می آیند، انسان آهسته آهسته می بیند که نه، آن سرور و ابتهاج را ندارد. تا وقتی که ماشین نداشت، نگاه به ماشین دیگران برایش لذت داشت. در ازدواج هم همینطور است. حتی اگر زیباترین همسر را انتخاب کرده باشد، کم کم

زندگی برایش عادی می شود و دیگران هستند که از دیدن همسر زیبای او لذت می برند و او باید دائماً مراقب او باشد. دلیل دیگر این که: این سه مورد حد محدودی ندارند و چون چنین هستند، هر چقدر انسان آنها را بدست آورد، برای مرحله و درجه بالاتر آن حرص می زند و به هر مرتبه ای از آنها دست یابد آرزوی مرتبه بالاتر را می کند. لذا همیشه به دلیل خستگی از این مرتبه و سعی در رسیدن به مرتبه بالاتر انسان دائماً در تلاش است آن هم سعی و تلاشی دردانگیز.

رواقیون می گفتند ارسطو راست می گفت که انسانهای متعارف به دنبال لذت و ثروت و حیثیت اجتماعی اند ولی ما حرف جدیدی را مطرح می کنیم و آن اینکه اگر چنین باشد انسانهای متعارف این دردها و عوارض نامطلوب را در پیش روی خود خواهند داشت. به این سه عارضه، روی هم رفته، «ناخشنودی» می گفتند.

برای اینکه انسان عادی از ناخشنودی خلاص شود چه باید بکند؟ راه حلهایی ارائه شده است که در آثار افلاطون و ارسطو این راه حلها به صورت پنهانی موجود است و البته باید از دل حرفهایشان بیرون کشید ولی در آثار رواقیون و مکاتب بعدی این راه حل به صورت صریح بیان شده است.

رواقیون می گویند: باید اُم الفساد را از میان برداشت. مادر همه فسادها «میل به شیء» است. باید این میل به شیء را قلع و قمع کنیم. راز اینکه لذت جسمانی، ثروت و حیثیت اجتماعی، باعث ناخشنودی می شوند این بود که آنها اموری فراتر از مقدورات ما بودند و به همین خاطر بود که محرومیت، عدم امنیت و سعی دردانگیز در پی داشتند، سراغ آن چیزی بروید که مقدور شما است و آن «میل» شما است.

مثال آنها این بود که فرض کنید کودکی بدنبال گنجشکی می دود و هر چه بدنبال آن می رود گنجشک فرار می کند. در اینجا کودک یکی از دو کار را می تواند بکند تا خسته نشود؛ یکی اینکه به شیوه ای به گنجشک فرمان دهد که دیگر پرواز نکن و البته این کار مقدور نیست. پس کار دیگری باید بکند و آن اینکه میل به گنجشک را در دورن خود قلع و قمع کند. این راه، راه عاقلانه ای است. رواقیون می گفتند دنیا مثل آن گنجشک می ماند و ما مثل آن کودک و راه حل رفع «ناخشنودی» این است که میل درونی خود را نسبت به جهان از بین ببریم. لذا توصیه می کردند که بیائید چیزی را که می توان عوض کرد عوض کنیم.

این نظریه فقط وجه سلبی ندارد، بلکه وجه ایجابی هم دارد. وجه ایجابی آن است که انسان در برابر جهان مستقل شود و میل به چیز خاصی در او وجود نداشته باشد. حدیثی از امام صادق (ع) نقل کرده اند که از یکی از اصحابشان پرسیدند که در چه حالی هستی، صحابی در جواب گفت که در حال خوبی هستم بدان حد که برای من مرض بهتر است تا سلامت، و فقر را بهتر از ثروت دوست می دارم و گمنامی را

بیشتر از شهرت. ولی حضرت فرمودند من چنین نیستم، من اگر سلامت برایم عارض شد، سلامت را دوست دارم، اگر مرض عارض شد، مرض را دوست دارم، فقر عارض شد فقر را دوست دارم، ثروت عارض شد ثروت را دوست دارم، گمنامی اگر عارض شد گمنامی را دوست می دارم و شهرت اگر عارض شد شهرت را.<sup>۱۹</sup> اگر این حدیث صحیح باشد، این یک تلقی رواقیانه است. یعنی وقتی که افراد عادی میل به ثروت دارند تو میل به فقر داری. در این صورت، وقتی که آن افراد ثروت از دستشان برود آرامش روانی خود را از دست می دهند و تو هم وقتی که فقر از دستت برود، آرامش روانی خود را از دست می دهی و همینطور در مورد مرض و ... مهم در اینجا «میل» تو است که در اینجا وجود دارد. متعلق میل چندان مهم نیست. فقر باشد یا غنی؛ هر کدام باشد سرانجام منجر به «ناخشنودی» خواهد شد.

توصیه رواقیون این بود که نخواهید جهان طبق میل شما شود، میلتان را طبق حرکت جهان کنید. هر چه پیش آمد بگوئید خوب است. نظیر واجب الوجود در فلسفه که گفته می شود واجب الوجود وجودی است که مشروط به هیچ چیزی نیست. روان ما هم چنین است. برخلاف ممکن الوجودها که وجودشان مشروط است و با از بین رفتن شرط، ممکن الوجود هم از بین می رود. رواقیون می گفتند: درون ما مشروط به وجود هیچ شرط خارجی نیست، در عالم خارج هر چه رخ بدهد برخلاف میل ما نیست، آدمی ممکن است حتی به مرگ محکوم شود اما می تواند مانند سقراط بزرگوار بمیرد. دلیل این فضیلت آن است که ما میل به شی خاص را در درون خود از بین برده ایم و چنین حالتی ما را نسبت به عالم خارج مستقل می کند.

اما آیا چنین نظری واقع بینانه است یا نیست؟ بسیاری از فیلسوفان بعد از رواقیون گفته اند که این سخن، سخن و آرمان بسیار خوبی است، ولی انسان چنان ساخته نشده است که تحقق این کار برایش ممکن باشد و چنین آرمانی بتواند در وی تحقق پیدا کند. البته زندگی رواقیون به گونه ای بوده است که می خواسته اند بگویند چنین کاری شدنی است. در شرح حال اورلیوس نوشته اند که اگر در جنگ غالب می آمد با آنگاه که مغلوب می شد حالش فرق نمی کرد، شکست، هیچ درد و رنجی برایش به ارمغان نمی آورد ولی دیگران می گفتند چنین چیزی شدنی نیست و واقع بینی اقتضا می کند که بگوئیم چنین کاری برای انسان محال است.

حال، آیا اخلاق رواقیون، بدین معنا خوشبینانه است یا بدبینانه؟ اگر دقت کنیم درمی یابیم که اخلاق رواقیون به یک معنا خوشبینانه است و به یک معنا بدبینانه. بدین معنا که می گویند انسان می تواند از محرومیت و از عدم امنیت و از تلاش دردانگیز بگریزد، دیدی خوشبینانه است، یعنی این سه عارضه را

۱۹. مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه؛ منسوب به امام جعفر صادق (ع)، قلم، تهران: ۱۳۶۳.



جبری نمی دانند بلکه راه تفصّی از آن وجود دارد و آن راه فروکش کردن امیال است. ولی به یک معنا هم بدبینانه است و آن اینکه می گفتند اکثریت قریب به اتفاق انسانها چنین نیستند که بتوانند میل را در درون خودشان بکشند و لذا مبتلا به این سه عارضه هم خواهند بود و از این جهت به اکثر مردم بدبین اند. بعدها، در فلسفه غرب، اگزیستانسیالیسم خوشبینی اول را هم بدبین نمود و گفت امکان چنان زندگی برای انسان که به محرومیت، عدم امنیت و سعی دردانگیز مبتلا نشود، منتفی است. رواقیون می گفتند در راه نیل به استقلال در جهان و قلع و قمع کردن «میل» باید ریاضتهایی را متحمل شد این ریاضتها دو جنبه دارد:

الف. ریاضتهای نظری: یعنی با تأمل دقیق و جدّی در زندگی بشر می توان فهمید که بسیاری از حوادث جهان اجتناب ناپذیر است و بنابراین جهان قابل تغییر نیست و نمی توان آن را دستخوش تحریف نمود. پس باید میل را تغییر داد و نه جهان را. کسانی که انتظار دارند در جهان بیایند و خلاف میلشان را نبینند مثل کسانی هستند که انتظار دارند وارد حمام بشوند و نظافت کنند ولی تر نشوند. این امکان پذیر نیست. هر کس نظافت بدن می خواهد ترشح آب به بدنش اجتناب ناپذیر است. هر کس هم می خواهد به تزکیه نفس و نظافت روح برسد باید میلهای خود را سرکوب کند و در این راه توصیه هایی نیز داشتند.

ب. ریاضتهای عملی: در یک برنامه متدرّج آهسته آهسته انسان باید نیازش را به غذا، خواب، استراحت، گردش و ارضای غریزه جنسی کم کند. کم کم انسان به جایی برسد که استقلال نسبت به جهان پیدا کند حتی نوعی استقلال بدنی نیز پیدا کند. رواقیون به گونه ای بودند که غذای یک شبانه روز را در یک ماه می خوردند. جنبه های افراطی برنامه ایشان در مرتاضان هندی وجود دارد. ولی رواقیون به اندازه مرتاضان هندی ریاضت نمی کشیدند.

مکتب رواقیون بر مسیحیت تأثیر زیادی داشته است تا آنجا که بسیاری از علمای مسیحی تفسیر آداب و سنن خود را به گونه ای ارائه می دهند که با برنامه رواقیون سازگار باشد، حتی بعضی از آنها می گویند که حضرت عیسی(ع) خود یک رواقی بوده است و حتی بعضی دین مسیح را شاخه ای از مکتب رواقیون می دانند.

رواقیون دو تأثیر دیگر نیز داشته اند که ما به آنها نمی پردازیم: یکی تأثیری است که ایشان در بسط منطق داشته اند و قبلاً به آن اشاره شد. اصولاً کلمه منطق را رواقیون بر این علم نهادند و قبل از ایشان به منطق «أرغنون» یا «آلت» می گفتند. در منطق ارسطو، قضایای شرطیه جایی نداشت و اینها با وارد نمودن قضایای شرطیه در منطق باعث پیشرفت و توسعه آن شدند. منتها یک کار دیگر هم می بایست صورت می گرفت و آن اینکه قضایای شرطیه را در قیاسها وارد کنند: یعنی قیاس استثنایی هم داشته باشیم که البته

این کار را رواقیون نکردند، بلکه ابن سینا بود که قضایای شرطیه را در مواد قیاس قرار داد و خود ابن سینا به این مطلب تصریح دارد.<sup>۲۰</sup>

تأثیر دیگر رواقیون تلقی جدید از خدا بود. تصور فیلسوفان از خدا تصویری بود که خدا را فقط محدث جهان می دانستند و اولین بار در میان مکتبهای فلسفی، این مکتب رواقیون بود که تصویری از خدا ارائه داد که خدا هم محدث جهان بود و هم مبقی جهان. منتها تعبیر ایشان از خدا گاهی به نیرو است و گاهی به عقل Logos است. البته بعدها در قرون وسطی مخصوصاً از زمان آنسلم قدیس<sup>۲۱</sup> گفته شد که حتی این تصور نیز کفایت نمی کند، این تصور، خدای ادیان و مذاهب را تصویر نمی کند. لذا آنسلم قدیس قائل شد که تنها تصویر صحیح از خدا این است که بگوئیم خدا کاملترین موجود قابل تصور است و هر تعریف و تصویر دیگری غیر از این تصور، غیر از آن تصویری است که خدای ادیان و مذاهب بدست می دهند. البته کاملترین موجود قابل تصور هم محدث است و هم مبقی ولی چنان نیست که هر محدث و مبقی ای بتواند خدای ادیان و مذاهب باشد بلکه کاملترین آنها همان خدای ادیان و مذاهب است. ما در بحث آنسلم به این دیدگاه بازخواهیم گشت.

---

۲۰. ر.ک به: منطق شفاء.

21. St. Anselm.

## مکتب شکاکیت

پایه گذار این مکتب پیرو<sup>۲۲</sup> (یا پیرهون، یا پیرون و یا پیرهو) است. این مکتب قبل از ارسطو هم وجود داشت ولی بعد از ارسطو بسیار رواج پیدا کرده است. البته اثری از خود پیرو در دست نیست ولی پیرو شاگردی به نام تیمون فلیوسی<sup>۲۳</sup> داشت که مطالبی در باب شکاکیت نوشته است ولی مطالبش صورت فلسفی ندارد، بلکه حالت طنز دارد. او آراء و نظرات ما را ریشخند می کند و از این راه می خواهد اثبات کند که معرفت امکان پذیر نیست. اما اگر کسی بخواهد دفاع جدی از شکاکیت را ببیند باید به آراء شخصی به نام سکستوس امپیریکوس<sup>۲۴</sup> (قرن دوم میلادی) رجوع کند، وی اولین متفکری است که استدلال فلسفی به نفع شکاکیت نموده است. در آثار وی ده دلیل بر اثبات شکاکیت دیده می شود.<sup>۲۵</sup>

اما در باب آراء و نظرات پیرو باید گفت که اولاً وی معتقد بود علم به ماهیت اشیاء هیچگاه ممکن و میسر نیست، ما هیچوقت نمی توانیم چیزی را چنان که هست بشناسیم. استدلالی هم که بعدها سکستوس امپیریکوس به نفع وی اقامه کرده است و آن را به خود وی نسبت داده است، عبارت است از این که فرض کنید در خارج از ذهن یعنی در جهان چیزی داشته باشیم به نام  $o$ ، و شما نسبت به آن علم ( $k$ ) پیدا کرده اید وقتی این علم شما مطابق با واقع است که علم به  $o$  با خود  $o$  تطابق داشته باشد، اما وقتی سراغ  $o$  می رویم به خود  $o$  دسترسی پیدا نمی کنیم و شناخت دیگری از این  $o$  بدست می آید، پس هیچگاه نمی توانیم  $o$  را بدست آوریم، بلکه همیشه علم نسبت به  $o$  پیدا می کنیم و موفقیت‌هایمان را نسبت به هم مقایسه می کنیم.

---

22. Pyrrho.

23. Timon of phlius.

24. Sextus Empiricus.

۲۵. استدلالهای او در این سه کتاب آمده است:

— کاپلسون، فردریک: تاریخ فلسفه؛ جلد اول، ترجمه جلال الدین مجتبوی، ۱۳۶۲.

— موریس، دیوید؛ بر ضد شکاکیت.

— هایاسپرس، جان؛ درآمدی بر تحلیل فلسفی؛ ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.

k1 (علم اول) را با k2 (معرفت و علم دوم) مقایسه می کنیم و اگر چیزی هم از این مقایسه حاصل آید تطابق k1 با k2 است در حالی که بحث از تطابق k1 با o بوده این احتمال می رود که k1 با o مطابق نباشد و اگر کسی ادعای معرفت کرد پذیرفتن این ادعا محال است. پس امکان اینکه معرفت به شیء ای پیدا کنیم وجود دارد ولی چون از اینکه معرفت داریم یا نداریم بی خبریم، ادعای معرفت نسبت به چیزی استحاله پیدا می کند.

نتیجه این سخن این است که در باب یک شیء هیچ رأی راجح نیست، چرا که اگر بخواهد رأی بر رأی یا آرای دیگر رجحان داشته باشد باید مطابقت بیشتری با واقع داشته باشد و چون فرض کردیم که مطابقت با واقع قابل احراز نیست پس همه آراء در یک سطح هستند و رجحان یک رأی (و طبعاً مرجوحیت) یک رأی بر آراء دیگر تصور نمی شود. پس در باب هر شیء «سکوت و تعلیق حکم بهترین کار است». تعلیق حکم، یعنی نه شما ادعای معرفت کنید و نه ادعای نقیض حکم. اگر قرار بر تعلیق حکم باشد، در این صورت شما از هر گونه دلیل آوری معاف می شوید، چون وقتی تقاضای دلیل می شود که سخنی گفته شود و کسی که تعلیق حکم می کند سخنی نگفته است.

ممکن است بگوئید همین که شما می گوئید علم به ماهیت اشیاء ممکن نیست این خود مدعایی است که باید بر آن اقامه دلیل کنید. البته این مطلب قابل جواب است و بستگی دارد به اینکه شک شما چه نوع شکی باشد. اگر شک شما همه گیر (Global) باشد، هیچ دلیلی نمی خواهد ولی اگر شک شما گاه گیر (local) باشد<sup>۲۶</sup> احتیاج به دلیل دارد، چون استثناء قائل شده اید و گفته اید نسبت به همه چیز شک ندارم پس باید دلیل اقامه کنید.

اما در باب ارزشها معتقد بودند سخنی که در باب واقعیات گفتیم، درباره ارزشها نیز قابل قبول است. درباره واقعیتهای گفتند نمی توان گفت «این قند سفید است یا نیست»، در باب ارزشها نیز نمی توان گفت «چنین کاری خوب است یا نه»، بلکه باید در هر دو مورد تعلیق حکم نمود، نه حکم به صواب کرد و نه حکم به خطا. مراد از ارزشها، ارزشها به معنی الاعم است، یعنی هم ارزشهای اخلاقی، هم ارزشهای زیبایی شناختی و هم ارزشهای حقوقی و هم ارزشهای اجتماعی.

شک پیرو یک شک همه گیر بود و تنها یک اشکال به آن می توان نمود و آن در باب این قضیه است که «علم به ماهیت امکان ندارد» آیا دانستن است؟ و الا اگر از این قضیه صرف نظر کنیم وی معتقد بود در هیچ زمینه ای امکان معرفت نیست.

---

۲۶. مثلاً بعضی گفته اند در باب همه اشیاء و حوادثی که الان وجود دارند می توان معرفت کسب نمود ولی در باب آینده نمی توان و بعضی دیگر گفته اند نه تنها در باب آینده که در باب گذشته هم معرفت امکان پذیر نیست، یعنی علم تاریخ سودمند و دانستن نیست.

به این دوران شک، دوره اول شک می گویند. در این مرحله یک شک همه گیر وجود داشت. البته شک دوران دوم هم داریم که مقارن رنسانس در اروپا رخ داده است و آن بیشتر در باب دعاوی دینی و گزاره های دینی است. مثل اینکه خدا وجود دارد، انسان جاودانه است، انسان مختار است و ... . در این دوران معتقد بودند اثبات چنین قضایایی امکان ندارد. یک شک دوران سوّمی هم هست که پایه گذار آن دیوید هیوم است. هیوم حتی معرفت ما را نسبت به حسیّات و تجربیات زیر سؤال برد، یعنی به گونه ای شک او، شک همه گیر (Global) است. دیوید هیوم در رساله در باب طبیعت آدمی قائل است کسانی مثل مونتنی<sup>۲۷</sup> (پایه گذار شک مرحله دوم) معتقدند فقط در باب گزاره های دینی و مذهبی امکان کسب معرفت نداریم، چون اموری فراتر از محسوسات اند ولی من (هیوم) معتقدم حتی در باب عالم محسوسات هم امکان حصول معرفت نیست و مثالی که برای مدّعی خودش می زد این بود که انسانی را فرض کنید که همه سیاهها را بلا استثناء سفید ببیند و همه سفیدها را هم بلا استثناء سیاه ببیند، حال اگر یک عمر هم با این آدم مراوده داشته باشید، هیچوقت نمی توانید بفهمید که او همه سیاه ها را سفید و همه سفیدها را سیاه می بیند. پس بعید نیست که واقعاً رنگ این کتاب را ما همه به رنگهای مختلف ببینیم و خطای منظم داشته باشیم. ممکن است هر کدام ما از این کتاب رنگی خاص را ببینیم ولی اسم آنها را سرخ بگذاریم، حال اگر آن بقیه را سیاه می دیدیم ولی به آن ها سرخ می گفتیم، باز هم یک خطای منظم در کار بود. پس وقتی در حوزه حسّ تا این اندازه امکان خطا وجود دارد و از طرفی وقتی همه مفاهیم ما بالمآل به مفاهیم حسی بر گردند، چگونه می توان ادّعی معرفت مطابق با واقع از جهان داشت. این شک از گزاره های دینی هم پا فراتر می گذارد و شامل معارف عادی ما هم می شود. این شک است که بعدها در نظرات کسانی مثل «راسل» تقویت شد و موج شکاکیتی که هنوز هم وجود دارد، در واقع، ادامه راه هیوم است.

---

27. Montaigne.

## آکادمی های مختلف

ویژگی های آکادمی اول

ویژگی های آکادمی دوم

ویژگی های آکادمی سوم

معمولا گفته می شود ما سه آکادمی داریم و بعضی از مورخان فلسفه نیز به چهار آکادمی قائلند. افلاطون که خود از اشراف بود، وقتی به فکر تأسیس مدرسه ای افتاد، بخشی از یک زیتونستان را که به آن محله آکادمی می گفتند اختیار نمود و در آن جا مدرسه خویش را بنا کرد. بعدها مدرسه افلاطون را آکادمی گفتند و کم کم علم بالغبله برای مدرسه وی شد. این مکتب سه دوره یا چهار دوره را پشت سر گذاشته است که عبارتند از:

۱. آکادمی اوّل (قدیم)؛ آکادمی زمان حیات افلاطون است.
۲. آکادمی دوّم (وسط)؛ آکادمی بعد از مرگ افلاطون تا دویست سال پس از آن است.
۳. آکادمی سوم (جدید)؛
۴. آکادمی چهارم؛

#### ویژگی های آکادمی اوّل

الف: در این مکتب مخالفت با شکاکیت به صورت مطلق و به هر شکل ممکن وجود داشت.

ب: غلبه روحیه ریاضیات گرایی؛ افلاطون به ریاضیات بسیار بها می داد، به حدّی که بعد از علم به مُثُل، علم به اعداد را لازم می دانست.

ج: نوعی ایده آلیزم (نه به معنای نفی رئالیزم) در این مکتب به چشم می خورد، یعنی معتقد بودند ماورای محسوسات چیزی وجود دارد.

#### ویژگی های آکادمی دوّم

الف: جانشینان افلاطون در مقابل شکاکیت تاب مقاومت نیاوردند و کم کم از مواضع خویش عدول نمودند. از این خصیصه می توان تحت عنوان ورود شکاکیت به مکتب آکادمی یاد کرد.

ب: روحیه ضد رواقی شدیدی بر آن حکمفرما بود. به گفته یکی از مورخان فلسفه، آکادمی وقتی از مکتب شکاکیت شکست خورد به سراغ رواقیون رفت. دوره آکادمی دوم حدود دویست سال طول کشیده است.

### ویژگی های آکادمی سوم

■ الف: شکاکیت بسیار شدیدی بر آن حکمفرما شد به طوری که از زمان پیرو چیزی کم نداشت.

■ ب: علاقه شدید به امور محتمل داشتند. درباره پیرون گفته اند که وی در زندگی شخصی خویش برای اینکه مدعای خویش را اثبات کند هیچوقت از سگی فرار نکرد، هیچوقت از جلوی درشکه ای کنار نرفت، هیچوقت از لب پرتگاه هراس نداشت و از لب آن عبور می کرد. انسان به یاد جمله مولوی می افتد که می گوید کوران خیال می کنند عصا کار چشم را به طور کامل انجام می دهد ولی توجه ندارند که عصا کاری نمی کند، تنها به چشم داران می گوید که مراقب باشید که این کور است. پیرو هم اگر جلوی درشکه ای راه می رفت و آسیبی نمی دید بخاطر این بود که مردم آتن می دانستند که او پیرو است و این عقاید را دارد، و گر نه اگر در شهر غربی می رفت معلوم می شد قضیه از چه قرار است. گفته اند بعضی از پیروان افلاطون در این دوره آنقدر در شکاکیت جدی شده بودند که واقعاً از خوردن غذای مسموم صرف نظر نمی کردند و می گفتند ما نمی دانیم این غذای مسموم کار ساز هست یا نیست.

■ ج: در این دوره بی التفاتی و نه مبارزه نسبت به رواقیون دیده می شود.

کسانی هم گفته اند آکادمی چهارمی هم وجود دارد که گاهی به آن مکتب آتن گفته می شود. بعضی از مورخان که نمی خواهند این مکتب را دنباله آن سه مکتب قبل بدانند به آن «مکتب آتن» یا «مدرسه آتن» می گویند ولی بعضی که آن را دنباله مکتب ها و آکادمی های قبل می دانند به جای مکتب آتن به آن «آکادمی چهارم» می گویند. ویژگی آن عبارت است از ترکیب و آشتی آراء افلاطون با ارسطو. مکتب معروف به مکتب اسکندرانی که از قرن دوم مسیحی تا قرن هفتم مسیحی در اسکندریه مصر وجود داشت ادامه همین آکادمی چهارم است. در قرن هفتم مسیحی، در زمان عمر خلیفه دوم، مصر بدست مسلمان ها فتح شد و این مکتب از بین رفت. ویژگی این آکادمی این است که گریز از ارسطو در آن وجود ندارد و به تعبیری یک مکتب التقاطی بین آرای افلاطون و ارسطو است. از این نظر سهم عمده ای برای این مکتب در نو افلاطونی گری قائلند؛ مراد از نو افلاطونی هامکتب فلوپین،<sup>28</sup> فورفورئوس<sup>29</sup> و آمونیوس ساکاس<sup>30</sup> بود.

---

28. Plotinus

29. Porphyrios

30. Ammonius Sokkas



نو افلاطونیان کسانی بودند که می گفتند از نو باید آکادمی اوّل احیا شود ولی در عین حال، از آرای ارسطو هم صرف نظر نمی کردند، گر چه غلبه با آرای افلاطون بود. نکته قابل توجه در اینجا این است که همه کسانی که تاریخ فلسفه اسلامی را در غرب نوشته اند، معتقدند فلسفه اسلامی هیچوقت فلسفه مشائی صرف نبود، حتی کسانی مانند کندی، فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر که مشائی و ارسطویی صرف به حساب می آیند همه افکارشان نو افلاطونی است و هیچکدام ارسطویی صرف نیستند. به دلیل اینکه عمده آشنایی ایشان با افکار ارسطو از راه آثار نو افلاطونی بود که آراء ارسطو را می پذیرفتند ولی صبغه افلاطونی بر آن غالب بود. فرق میان مکتب مشاء و اشراق از نظر آنها در تفاوت مراتب است و گر نه هر دو هم گرایش به ارسطو دارند و هم گرایش به افلاطون، منتها صبغه غالبی فرق می کند؛ تا آنجا که در میان متفکران اسلامی، کتاب اثولوجیا<sup>۳۱</sup> کتاب ارسطو به حساب می آمده است با اینکه کتاب مذکور از نُه گانه های کتاب فلوطین است.

در قرون متأخر دو مکتب پدید آمدند که می توان آنها را آکادمی پنجم و ششم نام نهاد، یعنی هر دو علقه ای به مکتب نو افلاطونیان دارند و آن دو عبارتند از:

۱. مکتب فلورانس که در فلورانس ایتالیا در قرن شانزدهم میلادی پدید آمد و یک نوع بازگشت افراطی نسبت به آرای افلاطون دارد و به همین دلیل آن را آکادمی پنجم نامیده اند.
۲. مکتب نو افلاطونیان کمبریج که در اواخر قرن نوزدهم در کمبریج پدید آمده است و همه بزرگان این مکتب از اساتید دانشگاه کمبریج انگستان بوده اند. کار آنها تا قبل از جنگ جهانی اول ادامه یافت و بعد از جنگ از هم پاشیده شد. آلفرد نورث وایتهد<sup>۳۲</sup> ابتدا متعلق به همین مکتب کمبریج بوده است و بعدها خود مکتب جدیدی ابداع کرد. اینها با روان نویسی آرای افلاطون خدمت بزرگی به آرای افلاطون کرده اند. آرای مکتب افلاطون تا قبل از مکتب کمبریج بسیار مغلق بود ولی اینها آراء او را به سبک روشن و واضح نوشتند، به طوری که بسیاری از مردم اروپا با افکار فلسفی افلاطون آشنا هستند. اشاعه آرای فیلسوفان در سطح مردم مطلب بسیار مهمی است و این چیزی است که در کشور ما وجود ندارد و کمتر کسی است که از آراء صدرالمألهین و همینطور آرای دیگر فلاسفه با خبر باشد.

۳۱. نام این کتاب تحریفی است از کلمه «تئولوژیا» سی یونانی به معنای فلسفه اولی یا الهیات. این کتاب از بخشهایی از رسائل انشادهای چهارم و پنجم و ششم فلوطین است. برای اطلاع بیشتر ر.ک به: لطفی، محمد حسن؛ دوره آثار فلوطین، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.

32. Alfred North whitehead (۱۸۶۱—۱۹۴۷).

# مکاتب فلسفی قرون وسطی

تمايز فلسفه قدیم و فلسفه قرون وسطی

مراد از قرون وسطی از قرن چهارم میلادی تا اواسط قرن پانزدهم یعنی ۱۴۵۳ م است. در قرن چهارم، امپراطور روم کنستانتین که مردی بت پرست بود، مسیحی شد و از شمشیر خویش برای رواج مسیحیت استفاده فراوان کرد. با مسیحی شدن او قرون وسطی شروع می شود و با سقوط روم یعنی آسیای صغیر قرون وسطی تمام می شود. (حدود یازده قرن). شروع قرون وسطی از حدود دویست سال قبل از تولد حضرت رسول(ص) شروع می شود و تا حدود اواخر حمله مغول به ایران ادامه پیدا می کند و طبعاً قرن های سوم و چهارم و پنجم هجری را که عصر طلایی تمدن اسلامی به حساب می آید، شامل می شود. عمده متفکران برجسته اسلامی در این سه قرن و خصوصاً قرن چهارم ظهور کرده اند و به همین دلیل حساسیت نشان می دهند و می گویند حتماً باید بگویند قرون وسطای مسیحی؛ چون اگر قرون وسطی بگوئیم و قید مسیحیت را نیاوریم، گمان می رود که مظلومی که در جهان مسیحیت در این قرن ها بوده است، در اسلام هم وجود داشته است، در حالی که ما در این قرون، عصر طلایی اسلام را داریم و در این قرون امثال فارابی، ابن سینا، ابوریحان بیرونی، ذکریای رازی و... پدید می آیند.

### تمایز فلسفه قدیم و فلسفه قرون وسطی

مهمترین چیزی که فلسفه قرون وسطی را از فلسفه قدیم جدا می کند این است که در قرون وسطی بیشترین سعی فلسفه در اثبات مدعیات دینی و مذهبی مسیحیت صرف شده است. تا آغاز قرون وسطی، هیچگاه فلسفه را برای حقانیت مدعیات دین و مذهب خاصی بکار نزده بودند، فلسفه سیری آزاد برای احراز حقیقت و واقع داشت ولی از آغاز قرون وسطی، فلسفه با تمام وجود در راه اثبات مدعیات دینی و مذهبی مسیحیت قرار گرفت. در حقیقت، فلسفه، کلامی شد و در خدمت علم کلام قرار گرفت. حال اگر کسانی فلسفه اسلامی را هم فلسفه اسکولاستیک (Scholastic) می دانند یعنی فلسفه مدرسه ای و قرون وسطایی، بدین لحاظ است که می خواهند بگویند فلسفه اسلامی هم در خدمت دین اسلام قرار گرفت و از این جهت تنها فیلسوف مسلمان را محمد بن زکریای رازی می دانند. او تنها فردی است که هر جا استدلال عقلی قائم می شود از آن تبعیت می کند، هرچند بعضی از ظواهر دینی خلاف آن را بگوید. البته

نمی خواهند بگویند بقیه فیلسوفان استدلال عقلی ندارند بلکه مرادشان این است که بقیه استدلال عقلی را برای اثبات مدعیات دینی بکار می برند.

اولین فردی که در اسلام، فلسفه را به خدمت دین درآورد و کوشید مدعیات دین اسلام را با فلسفه استحکام بخشد «کندی» است. کندی با استفاده از آثار ترجمه شده در بیت الحکمه مأمون این کار را آغاز کرد. او همزمان با امام حسن عسگری(ع) می زیسته است. این روند از زمان خواجه نصیرالدین طوسی قوت بیشتری گرفت و خواجه فلسفه را با کلام درآمیخت. این آمیختگی از زمان ملاصدرا شدت بیشتری پیدا کرده است و تاکنون ادامه دارد.

# فلوطين

انسان شناسی فلوطين

وحدت وجود

### فلوطین (Plotinus)

فلوطین در زندگی خود تحت تأثیر دو متفکر بوده است؛ یکی آمونیوس ساکاس که به تعبیری پایه گذار مکتب نو افلاطونی بوده است. امروزه، پایه گذار مکتب نوافلاطونی را فلوطین می دانند. دوم اریگن<sup>۳۴</sup> که یکی از چهار مجتهد اعظم مسیحیت است. تأثیرپذیری فلوطین از آمونیوس به مراتب بیشتر از اریگن است، به خصوص اینکه، اریگن از یک حالت علقه و تعبد شدید به مسیحیت برخوردار بوده است (به تعبیری از اخباریون مسیحی است) و اگر در مواردی عقل با دستورات مسیحیت تعارض پیدا می کرد، بدون هیچ تردیدی جانب حاکمیت نقل بر عقل را می گرفت، بر خلاف فلوطین که در او یک حالت حاکمیت عقل بر نقل دیده می شود.

فلوطین اهل مصر کنونی بوده است و پس از مسافرتی که به رُم داشت، مکتب خود را پایه گذاری کرد. در اینجا ما به چکیده ای از آرای او اشاره می کنیم.<sup>۳۵</sup>

وی از خدای ادیان و مذاهب به «واحد<sup>۳۶</sup>» یا «واحد ازلی و ابدی<sup>۳۷</sup>» تعبیر می کند. وی نیز مانند فیلسوفان امروز مواجه با این مشکل بوده است که چگونه این خدای واحد می تواند جهان متکثر را خلق کند و علت کثیر باشد. دو قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» برای حل این معضله و برای به تصویر کشیدن ربط بین کثرات و واحد در فلسفه ما گفته می شده است. یعنی از واحد چیزی به نام صادر اول بوجود می آید و از این صادر اول صادر دوم و همین طور تا برسیم به جهان ماده؛ ولی همیشه این سؤال در ذهن دانشجوی باهوش باقی می ماند که کثرتی که در این صادر اول است یا کثرت حقیقی است و یا کثرت اعتباری. اگر کثرتی که در صادر اول وجود دارد، کثرت اعتباری باشد باید کثرتی که در صادر دوم و ... هم وجود دارد کثرتی اعتباری باشد و اگر این کثرت، کثرت حقیقی است باز

34. Origen.

۳۵. برای مطالعه بیشتر درباره فلوطین ر.ک به:

— مجموعه آثار فلوطین: ترجمه محمد حسن لطفی، این مجموعه به زبان فارسی در ۵۴ کتاب کوچک در شش دسته ۹ تایی تنظیم شده است. در زبان اروپایی به این مجموعه انثادها (Enneads) گفته می شود و در زبان عربی به آنها تاسوعات فلوطین می گویند.

— پورجواد، نصرالله؛ در آمدی بر فلسفه فلوطین، این کتاب مختصر و مفید است. چاپ سوم این کتاب بر چاپ های قبلی برتری دارد.

— پاسپرس، کارل؛ فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، پاسپرس معتقد است کل جهان تحت سیطره افکار و آرای چند فیلسوف است که فلوطین یکی از آنهاست.

— تاریخ فلسفه کاپلستون و برتر اندر اسل.

36. The one

37. The Eternation one

جای این سؤال هست که چگونه از واحد حقیقی، کثرت حقیقی به وجود می آید. فلوپین اولین کسی است که مشکل فوق را طرح نمود و در مقام پاسخ گویی بدان برآمد.

وی می گوید از واحد (one) شی ای صادر می شود به نام عقل اول<sup>۳۸</sup> و در همین جاست که در تاریخ فلسفه بحث از فیض، فیضان یا صدور<sup>۳۹</sup> مطرح می شود و می گوئیم صادر اول یا فائض اول خداست، یعنی گویا از خداوند چیزی به نام عقل سرریز می شود. از این عقل چیز دیگری پدید می آید به نام نفس<sup>۴۰</sup> و باز از نفس چیز دیگری پدید می آید که ماده نام دارد. به «واحد»، «عقل اول» و «نفس»، روی هم رفته، در فلسفه فلوپین اقانیم<sup>۴۱</sup> ثلاثه می گویند. اقنوم به معنای جوهر است و بنابراین او به سه جوهر معتقد است و ماده را عرض می داند. مراد او از عقل این است که آن را با صور افلاطونی تطبیق دهد، منتها با این تفاوت که این عقل تنها یک فرد است و صور افلاطونی کثیرند، لذا کاملاً قابل انطباق بر یکدیگر نیست. کسانی هم گفته اند که وی در این اقانیم ثلاثه از دین مسیح (ع) تأثیر پذیرفته است و همان طور که در مسیحیت به ابن و اب و روح القدس قائلند، او نیز به سه جوهر قائل است. وی می گوید: «نفس» منشاء حیات هر موجود زنده ای است و هر موجود زنده ای از آن تغذیه می کند، لذا از آن به اصل حیات منبع حیات، منشاء حیات،<sup>۴۱</sup> تعبیر می کند و معتقد است میزان بهره ای که از این منبع در موجودات مختلف هست فرق دارد.

اما در باب «ماده» وی دو نظر خیلی عجیب دارد. اولاً: وی بر خلاف افلاطون که معتقد بود اشیای مادی صورت دارند و صورتشان در عالم صور یا مُثُل است، او معتقد است اشیاء مادی صورت ندارند، بنابراین «ماده» بی صورت است و از این جهت بود که می توانست عقول را یکی بداند. چه آنکه در غیر این صورت، یعنی حالتی که اشیای مادی هر کدام دارای صورتی باشند، لااقل به تعداد انواع مادی می بایست عقل داشته باشیم.

نکته دیگری که وی معتقد بود این است که می گفت: «ماده» از هستی کمترین بهره را دارد و در لبه پرتگاه نیستی قرار دارد.

اما در باب وحدت یا تعدد عقل این توضیح لازم است که کسانی گفته اند نظریه خلق از عدم با نظریه فیضان ناسازگار است ولی ظاهراً در میان مسلمانان برای اولین بار این نظریه توسط ابن سینا پذیرفته شده است. قبل از ابن سینا در آثار کسانی مثل کندی، فارابی، این نظریه به چشم نمی خورد، البته این مسأله

---

38. Nous

39. Emanation

40. soul

41. Principle of life

مسلم است که متفکران ما تغییراتی در این نظریه داده اند. از جمله این تغییرات، این تفاوت است که مسلمانان به عقول عشره نیز قائل شده اند و این بدان لحاظ است که می خواسته اند این نظریه با نظریه هیئت بطلمیوسی مطابقت کند. اما خود فلوطین که به هیئت بطلمیوس قائل نبود، عقل را بیشتر از یکی نمی دانست. علمای ما به عقول عشره قائل شده اند و می گویند ده عقل وجود دارد که نه تایی آن همان نه فلک را اداره می کنند و یکی از آنها تحت القمر، یعنی زمین را اداره می کند. عقل دهم (عقل فعال) دو کار می کند: یکی آنکه، تمام آنچه را در تحت القمر می گذرد تدبیر می کند و دیگر آنکه، به آدمیان افاضه علم می کند. افاضه علم به هر صورتی، خواه به صورت متعارف و خواه به صورت غیر متعارف. از این نظر است که متفکران ما جبرئیل را بر عقل دهم (عقل فعال) منطبق می کردند. مثلاً در شرح دعای سحر حاج ملا هادی سبزواری از جبرئیل به عنوان عقل فعال یاد می شود. به نظر می رسد این مطالب اولاً آمیختن زمینه های مختلف معرفتی با یکدیگر است و ثانیاً نوعی توجه نداشتن به لوازم یک نظریه است. مثلاً توجه نداشتند که معنای اینکه جبرئیل را مطابق با عقل دهم می دانسته اند این است که وقتی می گوئیم جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شد، یعنی پیامبر (ص) صعود و از نگاه دیگری نزول به عقل دهم نموده است.

نکته دیگری که در نظریه فلوطین وجود دارد این است که در نظر وی اوصاف این «واحد» چیست؟ از قدیم الایام بین فیلسوفان و متکلمان و عرفا این بحث وجود داشته است که خدا را چگونه می توان وصف کرد؟ همه عرفا و متکلمان و فلاسفه به دو دسته تقسیم می شده اند: یک دسته کسانی بودند که می گفتند خدا موجودی است که تنها او را با گزاره های سلبی می توان توصیف کرد، یعنی مثلاً گفت: خدا موجودی است که محدود نیست، دارای وصف مادی نیست و ... تنها با قضایای حملیه سالبه می توان درباره خدا سخن گفت و حتی یک قضیه حملیه موجهه درباره خدا نمی توان گفت. در حقیقت، چنین کسانی به «الهیات تنزیهی» قائلند یعنی فقط خداشناسی ای دارند که او را از اوصافی منزّه می دانند، اما درباره خدا نمی توان گفت که چه وصفی دارد.

کسانی هم گفته اند علاوه بر اینکه می توان اوصافی را از خداوند سلب نمود، می توان صفاتی را به خداوند نسبت داد. مثلاً گفت خدا علیم است، خدا قادر مطلق است و ... قائلان به چنین نظری را قائلان به «الهیات تشبیهی» می نامند.<sup>۴۲</sup> توجه داشته باشید که طرفین اوصاف سلبی را قبول دارند و تقسیم ناظر به وجود و عدم صفات ایجابی است. نخستین کسی که در تاریخ فلسفه به «الهیات تنزیهی» قائل بوده فلوطین است. وی معتقد بوده است که در باب خداوند اصلاً نمی توان گفت خداوند چه ویژگیهایی دارد، فقط دائماً باید گفت که این ویژگی را ندارد. این تفکر در میان ما هم راه پیدا کرده است. محیی الدین عربی، عارف

۴۲. توجه داشته باشید که با اعتقادات فرقه مشبّه خلط نکنید.



معروف اسلامی، اعتقادش بر این است که من اولین کسی بوده‌ام که بین تشبیه و تنزیه جمع کرده‌ام و معتقد بود نزاع صرفاً لفظی است و نزاعی حقیقی در کار نیست.<sup>۴۳</sup> مرحوم مطهری هم مؤید این ادعای محی الدین می‌باشد.

کسانی گفته‌اند که فلوپین در این نظر متأثر از فلاسفه هند بوده است. آنها درباره خدا تعبیری به زبان سانسکریت دارند؛ neti; neti یعنی نه این، نه این. یعنی فقط می‌توان صفات سلبی را به خدا نسبت داد. شباهت آرای فلوپین با آراء ایشان به حدی است که این احتمال را تقویت کند. یکی از اقوالی که بیشتر به معتزله نسبت می‌دهند این است که صفات درباره خدا قابل اطلاق نیست و کسانی گفته‌اند مراد ایشان صفات ایجابی بوده است.<sup>۴۴</sup>

درباره خدا فلوپین به یک وصف قائل است و آن وصف عدم تناهی است. البته این وصف هم وصفی عدمی است. وی برای اینکه صفت عدم تناهی خداوند را برساند با عنوان بی نهایت بیان نمی‌کند، بلکه تعبیر وی چنین است که خدا یعنی موجودی که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ جا و این وصف شیئی نامتناهی است.

حال آیا این موجود یعنی خداوند قابل ادراک هست یا نیست؟ وی می‌گفت برای اینکه بتوانیم صفات سلبی خداوند را ادراک کنیم باید هر چه بیشتر تفکر خودمان را تقویت کنیم. ما معمولاً با مفاهیمی تفکر می‌کنیم که به آنها معتاد شده ایم و با مقولاتی سخن می‌گوئیم و فکر می‌کنیم که در زبان و فکر ما عادی شده‌اند. باید سعی کنیم از این مقوله‌های عادی دست بکشیم اما اینکه چگونه می‌توان از این مقولات دست کشید در آثار وی روشن نیست و مشخص نکرده است که چگونه این کار میسر است. البته کسانی درباره وی و از او روشهایی را نقل کرده‌اند ولی در مجموعه آثار او چیزی نیست.

### انسان شناسی فلوپین

در این باب، نکته مهمی که قابل ذکر است این است که از زمان فیلسوفان پیش از سقراط، انسان را موجودی مرکب از بدن و روح، جسم و نفس می‌دانستند، یعنی برای انسان دو ساحت<sup>۴۵</sup> قائل بودند. اما این بحث دو ساحتی بودن انسان را، به عنوان یک بحث وجودشناختی مطرح می‌کردند. یعنی بدن هست،

۴۳. در این باره ر.ک به: جهانگیری، محسن؛ محی الدین ابن عربی.

۴۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک به: ولفسن، هنری؛ فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۷۲.

45. Dualism.

به تعبیر مولوی:

جان فشاند سوی بالا بالها \*\*\* ن زند اندر زمین چنگالها

روح هم هست و ترکیب این دو تا انسان را می سازد. ولی باید توجه داشت که این بحث، یک نظری هم به لحاظ روان شناختی دارد. یعنی در گرایش ها هم ما دو گرایش داریم، یک گرایش به سوی بالا (معنویت) و یک گرایش به سوی پائین (مادیت). این مطلبی بود که قبل از فلوپین مطرح نبود. فلوپین اولین کسی بود که این مطلب را بیان کرد که ما آدمیان دو نوع گرایش داریم. نخستین بار، تعبیر تراژدی زندگی (Tragedy of life) را وی بکار برد. تراژدی، یعنی مصیبت چاره ناپذیر، مصیبتی که بشر از آن رو که بشر است از آن چاره ای و بُدی ندارد. فلوپین می گفت یکی از وجوه تراژدیک زندگی این است که ما نیمه فرشته، نیمه جانوریم، یعنی هم موجوداتی معنوی هستیم و گرایش های معنوی در ما وجود دارد و هم موجوداتی مادی و لذا دارای امیال جسمانی ای هستیم که هم سیری ناپذیر و هم سرکوب ناشدنی اند. این امیال جسمانی با این دو ویژگی، ما را به سوی اینکه هر چه بیشتر از خدا (واحد) دورتر شویم می رانند.

از طرف دیگر، ما دارای یک سلسله امیال و گرایش های معنوی هستیم که ما را به سوی خدا و تشرّف و تقرّب به او می کشانند، این نزاع همیشه در درون ما وجود دارد. این یک بحث روان شناختی است که تناظر با بحث وجودشناختی دارد. آیا راهی برای خلاصی از این نزاع هست؟ وی می گفت این یک تراژدی است، نزاعی است که دائماً وجود دارد و تمام شدنی نیست، ولی می توان در این نزاع کاری کرد که غلبه بیشتر با معنویت باشد. این کار از طریق کفّ نفس<sup>۴۶</sup> میسر است. ما باید انضباطی را در درون خود حاکم کنیم و خود را ملزم به رعایت قوانینی بدانیم که جانب معنویت ما را غالب نماید.

این نظریه که در درون ما چنین کشمکشی وجود دارد، در فرهنگ اسلامی خوب جذب و پذیرفته شده است ولی در فرهنگ غرب این مطلب به فراموشی سپرده شد تا در قرن شانزدهم میلادی پاسکال<sup>۴۷</sup> عارف و ریاضی دان معروف فرانسوی، آن را احیا کرد.<sup>۴۸</sup> اختلافی که بین پاسکال و فلوپین وجود دارد این است که فلوپین می گفت گرچه این نزاع تمام شدنی نیست ولی می توان از راه کفّ نفس آن را به سود معنویت غلبه داد ولی پاسکال می گفت فلوپین به این نزاع توجه دقیقی نکرده است، اگر می دانست چقدر این نزاع ریشه دار است هرگز نمی گفت که از راه کفّ نفس می توان بر آن پیروز شد، راه پیروزی، از طریق کفّ نفس نیست بلکه از طریق لطف الهی است. انسانهایی هستند که لطف الهی شامل حالشان می شود و در این نزاع پیروز می شوند و اصولاً کفّ نفس کاری در این جهت انجام نمی دهد. اما لطف الهی چگونه حاصل می شود؟ وی می گفت این بستگی به مشیت الهی دارد، خداوند خواسته است تا

46. Self - Discipline.

47. Blais, Pascal (۱۶۶۲-۱۶۲۳).

۴۸. در کتاب بسیار مهم پاسکال اندیشه ها، ترجمه رضا مشایخی. وی به این کشمکش درونی اشاره کرده است (ترجمه کتاب بسیار ضعیف است).

بعضی در این جنگ، مادی گری شان غالب شود و بعضی دیگر جنبه معنویت آنها و به این لحاظ نظریه وی جبرگرایانه و بدبینانه است.

از زمان پاسکال به این طرف به این نزاع، نزاع میان «ماده و روح» می گویند. مولوی داستانی درباره فرعون دارد که این مطلب را به خوبی تصویر می کند، البته افسانه ای بیش نیست که مولوی در ضمن آن می خواهد نتیجه ای بگیرد. وی می گوید: فرعون در شب تنهایی شروع به راز و نیاز می کرد و می گفت خدایا می دانم که ضعیفم و با پشه ای از بین می روم، من بنده خالص و مخلص تو هستم، صبح که می شد و مردم دور و بر او را می گرفتند، می گفت من خدای شما هستم، چون از توصیف ها و مداحی هایی که درباره او می کردند مغرور می شد، خود را ربّ اعلی می دانست. باز شبها متأثر می شد که چرا روز چنین کرده است. مولوی می گوید واقعه این است که این نزاع در میان همه ما آدمیان هست، می دانیم که عبد خدائیم و هیچ قدرتی نداریم ولی زندگی در میان مردم و گرایش های دنیوی ما را چنین می کند. همه مکتبهای ریاضت گرایانه می خواستند ما را از میان مردم بیرون بکشند و چون شب که تنهاییم، تنها باشیم و تنهایی غالب بودن روح ادامه پیدا کند. این مشکل همه ماست که در تنهایی آدم های خوبی هستیم ولی وقتی به جامعه بر می گردیم و اطرافیان را می بینیم همه آن تعلیمات به دست فراموشی سپرده می شود.

### وحدت وجود

گفته اند فلوپین از یک متفکر یهودی به نام فیلو<sup>49</sup> در مسأله وحدت وجود<sup>50</sup> متأثر بوده است. وی از اعظم متفکران یهودی است و گاهی از او به عنوان فیلون اسکندرانی یاد می کنند. وی تا آخر عمر یهودی ماند و مسیحی نشد. اندکی بر فلوپین متقدم است و گفته اند فلوپین وحدت وجود را از او فرا گرفته است. وی معتقد بود ذهن ما چون به چنین وضعی که جهان را در تکرار می بیند معتاد شده است، وحدت آن را درک نمی کند. اگر بتوان این عینک ذهن را برداشت، آنوقت در خواهد یافت که جهان واحد و یک موجود یکپارچه است. اما آیا می توان این عینک ذهن را برداشت؟ وی می گفت آری، این کار از راه تجرید نفس ممکن است. یعنی هر کس بتواند چنان کند که نفسش تا مدتی بدن را ترک کند و تعلق خود را به بدن از دست دهد، در این صورت، نفس متوجه یک موجود یکپارچه خواهد شد. توجه کنید که تجرّد نفس، یعنی موجودی که طول و عرض و ضخامت ندارد و در بند زمان و مکان نیست، سابق بر فلوپین نیز

---

49. Philo.

50. Pantheism.

مطرح بوده است، ولی آنچه فلوپین مطرح می کند «تجرید نفس» است. تجرید نفس، یعنی حالتی که انسان بتواند تعلق نفس را به بدن هر چند برای مدتی کوتاه از بین ببرد و این حالت را برای نفس ایجاد کند که نفس بتواند یک سیر آزادانه داشته باشد. اگر چنین کند در آن مدت که از بدن فارغ است جهان را یکپارچه و واحد خواهد یافت. «تجرید نفس» در میان ما بسیار اهمیت داشته است. میرداماد معتقد بود اگر کسی قائل به تجرید نفس نباشد حکیم نیست. مرحوم امام خمینی «ره» هم می فرمودند که میرداماد راست می گفت که اگر کسی قائل به تجرید نفس نباشد حکیم نیست.

پس وحدت وجود، یعنی این که کثرت جهان، یک امر مصنوع ذهن ماست و اگر بتوانیم عینک ذهن را کنار بزنیم، جهان را واحد و یکپارچه خواهیم یافت.

نکته دیگر در این بحث آن است که آیا نظریه فلوپین به سود مسیحیت و یهودیت بوده است یا خیر؟ عموم تاریخ نویسان نوشته اند که بسیاری از متفکران مسیحی تحت تأثیر فلوپین بوده اند، از جمله آگوستین قدیس<sup>۵۱</sup> که یکی از بزرگترین رجال متکلم مسیحیت است، ولی با این همه، نهضت فلوپین تأثیرات سؤی بر مسیحیت داشته است و به سود مسیحیت تمام نشد.

# آگوستین

آراء و نظارت آگوستین

ارتباطات چهارگانه بین علم و دین

آگوستین قدیس را غالباً بزرگترین متکلم و فیلسوف مسیحی به حساب می آورند. حتی اگر چنین نسبتی هم صحیح نباشد بدون شک وی یکی از دو فیلسوف بزرگ مسیحی است. فیلسوف دیگر، توماس آکویناس<sup>۵۲</sup> است، ولی واقعیت این است که وی نقش مهمتری نسبت به آکویناس دارد. آگوستین متعلق به قرن چهارم و پنجم میلادی است، یعنی حدود دو قرن قبل از ولادت پیامبر اکرم(ص) می زیسته است. وی اهل الجزایر فعلی (شمال افریقا) است. پدرش مشرک و بت پرست بود و مادرش مسیحی؛ خود وی تا مدت‌ها موضع عقیدتی نداشت، تا اینکه در سن نوزده سالگی، طبق گفته خود وی، کتابی از Cicero (سیسرو، چیچرو، چیکرو) فیلسوف و اندیشمند خطیب ایتالیایی الاصل بدست وی رسید. شهرت سیسرو بیشتر بخاطر نفوذی است که در میان مردم داشته است. سخنرانی های بسیار جذابی داشته است، از سیسرو تنها یک کتاب به نام عیش پیری و راز دوستی ترجمه آقای محمد حجازی به فارسی داریم. آگوستین معتقد است که آن کتاب تأثیر عجیبی در وی داشته است و او را به سوی مسائل فلسفی سوق داده است. وی می گوید: از وقتی کتاب را خواندم شدیداً علاقمند به مسائل فلسفی شدم. اما متأسفانه این کتاب در دست نیست و جزو آثار مفقود اوست. از نوزده سالگی تا بیست و هشت سالگی به دین مانی گرائید و سپس از مانویت کم کم به شکاکیت متمایل گردید. پس از گذر از شکاکیت به نوافلاطونی گری روی آورد؛ اما از این هم چندان قانع نشد. تا اینکه یکی از قدّسیان مسیحی به نام «آمبروز»<sup>۵۳</sup> در رُم طی یک سخنرانی پرشور، مسیحیت را معرفی کرد و آگوستین تحت تأثیر وی قرار گرفت و مسیحی شد. مدتی نگذشت که کشیش شهر «هیپو»<sup>۵۴</sup> شد و بعد اسقف آن، و تا آخر عمرش اسقف شهر هیپو بود.

مهمترین کتاب وی کتابِ اعترافات<sup>۵۵</sup> اوست که از مهمترین کتابهایی است که در فرهنگ غرب نوشته شده است. کتاب بسیار نافذی است و انسان را به معنویت گرایش می دهد؛ البته با این نقص که معنویت را فقط در مسیحیت می داند. در اواسط کتاب، گاهی رشته سخن را قطع می کند و یکباره به مناجات و دعای بسیار زیبا مشغول می شود. متأسفانه این کتاب به فارسی ترجمه نشده است ولی در کتاب عصر اعتقاد نوشته خانم آن فرمانتل، ترجمه آقای احمد کریمی بخشهایی از کتاب اعترافات آمده است. کتاب اعترافات بسیار شبیه به کتاب المنقذ من الضلال غزالی است.

---

52. St. Thomas Aquinas.

53. Ambrose.

54. Hippo.

. Confession55.

## آراء و نظرات اگوستین

وی معتقد است تنها و تنها یک فلسفه حقیقی و راستین وجود دارد و آن هم دین مسیح است. برای ما جای چنین سؤالی هست که معادله فلسفه = دین یعنی چه؟ ما امروزه از فلسفه یک تفکر ذهنی و عقلانی که در پی تحرّی حقیقت است می فهمیم و به نظر ما فلسفه و دین مغایرند و بینشان دوگانگی وجود دارد، گر چه متقابل نیستند؛ با این وضع چگونه اگوستین ادّعا می کند که فقط یک فلسفه وجود دارد و آن هم دین مسیح است؟

برای حلّ معضل فوق، باید به کتاب وی رجوع کرد. وی در اول کتاب می گوید: «بشر برای اشتغال به فلسفه، جز تحصیل سعادت علّتی نمی یابد».

تحصیل سعادت به بعد خیرخواهی آدمی بر می گردد و تحرّی حقیقت به بعد حقیقت جویی آدمی و تحرّی حقیقت امری فطری است. پس بین این دو مغایرت برقرار است و ملازمه ای در کار نیست. اینکه عرفا می گویند همه حقایق را برای مردم نگوئید به همین خاطر است که چه بسا همه حقائق سعادت را در پی نداشته باشند. ولی اگوستین قدیس این مطلب را قبول ندارد؛ اشتغال به فلسفه را فقط برای تحصیل سعادت می خواهد، گویا بین این دو بعد چنین تمایزی قائل نیست، بنابراین، برداشت وی از فلسفه غیر از برداشت ماست و با این برداشت می توان گفت که دین فلسفه است.

در دنباله مطلب می گوید: اساساً همه انسان ها به دنبال یک غرض و غایتند که همان سعادت باشد؛ منتهی در اینکه سعادت از چه راهی قابل تحصیل است اختلاف نظر دارند. سپس با یک تقسیم شگفت انگیزی می گوید برای رسیدن به سعادت ۲۸۸ راه متصوّر است که از این تعداد بعضی بالفعل محقّق است و بعضی هنوز تحقّق نیافته است. بعد می گوید از این ۲۸۸ فلسفه متصوّر، تنها مسیحیت است که حقیقتاً انسان را به سعادت می رساند و بقیه به صورت پنداری چنین هستند.

وی می گوید: «برای تحصیل سعادت، تحصیل اموری لازم است که یکی از آنها تحصیل معرفت است. زیرا لااقل در دو جهت برای رسیدن به سعادت احتیاج به شناخت داریم:

اول: اساساً سعادت در چیست؟

دوم: از چه راهی می توان سعادت را کسب کرد؟

بنابراین می گوید بزرگترین خیانتی که شگاکان به بشر کرده اند، این بود که بشر را از وصول به سعادت ناامید کرده اند. اگر تحصیل معرفت شرط لازم برای تحصیل سعادت نبود، در این صورت، بر کار شگاکان چندان اشکالی لازم نمی آمد، زیرا ممکن بود بدون تحصیل معرفت سعادت مند شد ولی چون تحصیل معرفت، شرط لازم تحصیل سعادت است؛ بنابراین شگاکان نه تنها تحصیل معرفت را از مردم سلب

کردند بلکه مردم را از اینکه بدنبال کسب معرفت باشند ناامید کردند. وی علت مخالفت خود را با آکادمی دوّم در همین مطلب می دانست. البته وی، تحصیل معرفت را شرط کافی نمی داند و بسا امور دیگری که برای رسیدن به سعادت ضروری باشد.

این معرفت از چه راهی حاصل می آید؟: در اینجا بایستی از بحث خود فاصله بگیریم و بحث ارتباط بین عقل و وحی و به تعبیری ارتباط بین علم و دین را مطرح کنیم.<sup>۵۶</sup> باید توجه داشت که ما از ارتباطات متصور عقل و وحی بحث نداریم، بلکه از ارتباطاتی که تا کنون تحقق یافته است بحث می کنیم.

## ارتباطات چهارگانه بین علم و دین

### نوع اول

این است که گفته شود «وحی آمده است تا ما را از عقل بی نیاز کند». مراد از عقل در اینجا، مجموعه طرق عادی کسب معرفت است. قائلان به این نظر می گویند آنچه ایشان در علوم تجربی، اخلاق، پزشکی و سایر علوم نیاز دارند، تمامشان در کتاب مقدس آمده است و در مورد همه چیز باید به کتاب مقدس رجوع کرد؛ زیرا خداوند منت بر ما نهاده است و همه چیز را در اختیار ما گذاشته است.

این نظر را در غرب به ترتولیانوس<sup>۵۷</sup> متفکر معروف مسیحی نسبت می دهند. در میان ما مسلمانان به یک معنی می توان گفت اخباریون به چنین نظری قائلند. حتی امروزه در میان ما، گرایشهایی وجود دارد که همه چیز را باید از قرآن گرفت. ادعاهایی نظیر ریاضیات اسلامی و پزشکی اسلامی وجود دارد. طبق این نظر چنانچه چیزی در کتاب مقدس یافت شد که خلاف عقل بود، ناچاراً بایستی آن را پذیرفت. میزان، فقط و فقط کتاب مقدس است. ترتولیانوس می گوید «ایمان می آورم چون امری بی معناست». وی در رساله ای به نام Trinity که در باب تکلیف مقابله با بدعت گذاران نوشته است، می گوید: «فلسفه منشأ انواع بدعتهاست. سؤالاتی مثل سؤالات زیر منشأ آن فلسفه است: آیا شر امکان وجودی دارد؟ انسان از کجا آمده است؟ خدا از کجا آمده است؟ و... بیچاره ارسطو که برای چنین کسانی که به این بدعتها می پردازند، صنعت جدل را درست کرد؛ صنعتی که مایه خلاف و نزاع و برای خود مایه تشویش است. خداوند را باید در قلب های صاف و پاک جست. با حضور عیسی مسیح چرا طالب جدالهای عجیب و غریب باشیم؟ پس

۵۶. برای تفصیل بیشتر در این باره ر.ک به:

— ژیلسون، اتین؛ عقل و وحی در قرون وسطی، شهرام پازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۱.

— روح فلسفه قرون وسطی، علی مراد داوودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۶۶.

— آربری، آرتور جان؛ عقل و وحی در اسلام، حسن جوادی، امیرکبیر، تهران: ۱۳۵۸.



از ایمان دینی خواستار کدام اعتقاد دیگر باشیم. علّو و برتری دیانت به ما اجازه نمی دهد که به چیز دیگری پس از آن ایمان بیاوریم.<sup>۵۸</sup>

## نوع دوم

وحی آمده است تا ما عقلمان را درباره مفاد آن بکار اندازیم.

قائلان به این نظر معتقدند: نباید گمان کنیم که می توانیم بدون توسل به وحی به حقیقتی دسترسی پیدا کنیم، متون مقدس هستند که ما را به حقیقت می رسانند. بشر وظیفه اش این است که دائماً درباره آنچه در کتاب مقدس آمده تفکر نماید و عقل را بکار اندازد و تمام اهتمام خود را بر فهم متون مقدس متمرکز سازد. به عبارت دیگر، پیام وحی به صورت واضح بدست ما نرسیده است و باید عقل را در جهت فهم پیام وحی بکار گرفت. گویا متون مقدس سنگ نوشته ای هستند که خط آن به درستی واضح نیست و با فکر بدست می آید، بر خلاف نظر اوّل که می گفت همه چیز در آن نوشته شده است و شما به راحتی می توانید به آن دسترسی پیدا کنید. متون مقدس ما را از عقل بی نیاز نکرده است بلکه می گویند عقلتان را درباره ما بکار ببرید تا حقایق را بفهمید.

این نظر، نظری است که رهبر آن در غرب «اگوستین قدیس» است. یک نکته در اینجا وجود دارد و آن اینکه اگر بخواهیم بگوئیم فهم انسان باید بر متون مقدس متمرکز شود، بایستی قبلاً حجّیت و اعتباری<sup>۵۹</sup> برای متون مقدس قائل شویم. اگوستین می گفت: حجّیت متون مقدس، متعلق ایمان است و استدلال ندارد. ایمان هم از راه لطف الهی حاصل می شود. به این نظر، نظریه تقدم ایمان بر فهم و عقل می گویند.<sup>۶۰</sup>

این نظر را می توان در این جمله اگوستین متجلی یافت که: «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن مباش تا بفهمی و ایمان بیاوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی و سرانجام ایمان یافتن خداست».

آنسلم قدیس<sup>۶۱</sup> نیز طرفدار همین نظر بوده است. وی درباره برهان وجودی می گفت بیست سال ایمان به خدا داشتم و همواره از خدا می خواستم تا بتوانم استدلالی بر وجودش، برای ناباوران به وجود خداوند بیاورم، تا اینکه توانستم چنین استدلالی بیاورم. طرفداران اگوستین بر اینکه متعلّق فهم چه چیزی باید باشد، متفق القول نیستند. در ارتباط نوع اوّل و دوّم برتری وحی بر عقل پدیدار بود.

۵۸. به نقل از ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۴.

59. Authority

60. Fideism

61. St. Anselm

## نوع سوم

تفوق عقل بر وحی است که از آن ابن رشد اندلسی<sup>۶۲</sup> است. غریبها می گویند ابن رشد اولین کسی بود که این نظریه را در ذهن ما مطرح کرد. برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع کنید به کتاب های ابن رشد مانند تهافت التهافت و فصل المقال فی ما بین الشریعہ و الحکمۃ من الاتصال. غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» بیست رأی ابوعلی سینا را آورده است و گفته هر کس به یکی از این هفده رأی از بیست رأی ابوعلی سینا قائل باشد فاسق می شود و هر کس به یکی از سه رأی دیگر او قائل باشد کافر می شود. از این رو، ابوعلی سینا که به هر بیست رأی قائل بود بسیار مورد حمله غزالی است و از دید او ابوعلی هم کافر بود و هم فاسق. ابن رشد در مقام دفاع از ابوعلی سینا برآمد و کتاب تهافت التهافت را نوشت. البته در واقع، وقتی غزالی را رد می کرد، این دفاع به سود ابوعلی هم نبود، زیرا معتقد بود علت اینکه غزالی بر ابوعلی اشکال کرده است بدین لحاظ است که ابوعلی فیلسوف درستی نبوده است. اگر همانند ارسطو بود، غزالی هرگز نمی توانست بر وی خرده گیرد. چرا که ارسطو به تفوق عقل بر وحی پی برده بود ولی ابوعلی می خواست بین این دو جمع کند. بنابراین، ابن رشد، در واقع از ارسطو دفاع می نمود.

ابن رشد می گفت مردم سه دسته اند:

بخش اعظم مردم را باید با خطابه و تخیل به راه آورد. بخش کوچکتري از مردم را باید از راه جدل و اقناع به راه آورد. بخش بسیار خاصی از مردم را فقط از راه استدلال عقلی می توان به راه آورد. رمز اینکه ارسطو صناعات را سه قسم می دانست برای همین دسته بندی انسانها بود. برای دسته اول «خطابه و شعر» برای دسته دوم «جدل» و برای دسته سوم «برهان» را لازم می دانست. ابن رشد برای هدایت انسان ها معتقد بود دین برای دسته اول، استدلال کلامی برای دسته دوم و فلسفه برای دسته سوم مناسب است. ابن رشد می گوید عرب جاهلی را چگونه می توان از تجاوز و شرابخواری باز داشت؟ بهترین راه آن است که بگوئیم تو مدتی شراب نخور، تجاوز نکن و بعد وعده حورالعین و شراب طهور برای همیشه به او بدهیم؛ یعنی از راه تخیل و شعر، لذا در دین آن چنان بهشت و جهنم با عباراتی خیالانه توصیف شده اند که به سود مردم عادی است و مردم عادی تناقضات موجود در متون دینی را هیچگاه درک نمی کنند. البته اجتناب مردم از این رذائل کار خوبی است ولی صحبت بر سر وسیله است، یعنی به چه شکل می توان آنها را از این اعمال زشت بازداشت. بعدها ابن رشدیان لاتینی می گفتند که خود آن متون دینی هم دروغ است.

---

۶۲. غریبها به ابن رشد، آوئروس (Averroes) می گویند. از مدافعان ابن رشد در غرب، متفکر فرانسوی ارنست رنون است. او در کتاب ابن رشد و مکتب او از عقاید ابن رشد به طور جدی دفاع می کند.

دسته دوم از مردم آهسته آهسته تشابهات و تناقضاتی را در متون دینی احساس می کنند. برای به راه آوردن آنها، متکلم با جدل و اقناع به اینها نشان می دهد که تعارضی وجود ندارد و ناسازگاریها را مرحم می نهد. کار متکلم دائماً آشتی بین احادیث و آیات مختلف است. اما دسته کمی از مردم هستند که می گویند از کجا می گوئید که این متون دینی قداست دارد، قبل از حکم به قداست اینها، عقل باید اموری را اثبات کند، وگرنه ما هرگز به حجیت متون مقدس قائل نیستیم. در اینجا مدعیات عقلی خود بر دو دسته اند:

یک دسته برای وثاقت متون مقدس هستند، یعنی استدلال برای اثبات وجود و وحدت خدا و حداقل سه وصف مهم او علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق و اثبات اینکه خداوند مداخله تشریعی در امور انسان دارد، اثبات اینکه در میان انسانها افرادی هستند که چنان ظرفیتی را دارند که پیام رسان خدا باشند، اثبات اینکه آنچه در متون مقدس هست فرموده خداست و... این رشد در این دسته از مدعیات عقلی که ما نمونه ای از آنها را برشمردیم معتقد است عقل بایستی این مثلا سیزده قضیه را اثبات کند.

دسته دیگر مدعیات عقلی مربوط به متعلق و مفاد متون مقدس است یعنی پس از اثبات سیزده قضیه فوق، اثبات شود که هر آنچه در کتاب مقدس آمده است حجت است ولی با این حال، اگر تفاوتی بین متون مقدس با حکم صریح عقلی دیده شد حق را باید به عقل داد و آن حکمی را که در متون مقدس آمده است، نباید پذیرفت و تفوق و برتری را به عقل داد؛ زیرا همه قضایای سیزده گانه سابق را که اصل کتاب را اثبات می کرد ما با عقل فهمیدیم و پذیرفتیم، چگونه می توان در اینجا به عقل گفت دست از ادعای خود بردار. اگر مستقلات عقلی با متون مقدس ناسازگار شدند باید حق را به مستقلات عقلی داد، اگر مقاومت در برابر این احکام جائز باشد باید در آن قضایایی هم که اثبات متون دینی و حجیت آنها را می کرد بتوان از حکم صریح عقل دست کشید. این رشد می گفت اشتباه ابن سینا این است که بین اینکه قرآن می گوید خداوند علم به جزئیات دارد و بین استدلال عقلی که می گوید خداوند علم به جزئیات ندارد می خواهد آشتی دهد و به همین سبب بود که غزالی به او حمله می کند، مشکل ابن سینا این است که ارسطویی نیست.

این نظر ابن رشد در جهان اسلام مورد توجه قرار نگرفت و اصولاً ابن رشد یک شخصیت مبعوضی تلقی می شود. ولی در غرب دو کتاب ابن رشد به لاتین ترجمه شد و مکتبی به نام مکتب ابن رشد گرائی بوجود آمد. البته این مکتب هم در غرب دو دسته شد: بی دین و معتقد به حقیقت دوگانه (نفی اعتقاد به خدا و نفی هرگونه تشریع و نبوتی).<sup>۶۳</sup>

## نوع چهارم

هماهنگی میان عقل و وحی است. هماهنگی عقل و وحی از راه جدا ساختن قلمروهای آن دو از یکدیگر، نه اینکه در قلمرو واحدی هماهنگی داشته باشند، چرا که هیچ کس منکر تعارض ظاهری میان عقل و وحی نیست و بنابراین، نمی توان آنها را به یک قلمرو راجع دانست. پس باید قلمروهای آن دو با هم فرق داشته باشند.

توماس آکویناس در غرب این نوع چهارم از ارتباط را مطرح کرد و قائل شد که عقل قلمرو خاص خود را دارد و همین طور وحی. اقتضای عقل این نیست که وارد قلمرو دین شود و همین طور دین نباید در قلمرو عقل وارد شود. در این باره که زمینه و قلمرو عقل و دین چیست؟ قائلان فراوانی پیدا شده اند و اتفاق نظر در این موضوع وجود ندارد. توماس آکویناس می گفت: عقل به اموری می پردازد که در قلمرو محسوسات است، و دین به اموری می پردازد که این امور فراتر از محسوساتند، یعنی نهایت چیزی که با عقل دریافت می شود ریشه در محسوسات دارد ولی دین فراتر از محسوسات است و بنابراین، این دو در امور یکدیگر نمی توانند دخالت کنند با اینکه هر دو در باب امور واقع سخن می گویند، با این تفاوت که عقل در باب واقع محسوس و دین در باب واقع غیر محسوس سخن می گوید.

برخی دیگر گفته اند اختلاف قلمرو عقل و وحی در این است که عقل در باب امور ناظر به واقع و دین در باب امور ارزشی بحث می کند، یعنی دین نمی گوید که چه هست و چه نیست، بلکه می گوید چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است. بیان وظیفه، حلال و حرام و... به عهده دین است و درک این مفاهیم در حوزه عقل نیست. مثلاً دین به ما نمی گوید که تفنگ چگونه باید ساخته شود ولی وقتی ساخته شد می گوید چگونه باید آن را بکار گرفت. آنچه در جهان هست یکسری واقعیات است و کار عقل درک این واقعیات است.

نظر سوّمی در این رابطه این است که دین به ما راه سعادت را می آموزد، یعنی حسّ خیرخواهی ما را ارضا می کند، ولی عقل به ما راه معرفت را می آموزد، یعنی حسّ حقیقت خواهی ما را ارضا می کند. نظر چهارمی هم در این رابطه گفته شده است و آن اینکه دین به ما غایات و اهداف را می دهد و عقل به ما وسایل و ابزار و روشهای رسیدن به اهداف مطلوب دین را ارائه می کند. در باب نظر چهارم به عنوان مثال، به کتاب انسان و ایمان نوشته استاد شهید مطهری (ره) رجوع کنید و ببینید نظر مرحوم مطهری در این زمینه چیست؟ به نظر می رسد، سخن آقای مطهری بیشتر ناظر به همین نظر چهارم است.

درباره این اقوال چهارگانه باید گفت هماهنگی به این معنا که حوزه هر یک را در زمینه ای محدود کنیم، چیزی جز لفظ هماهنگی نیست؛ زیرا وقتی این زمینه دو هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند چگونه

می توان قائل به هماهنگی آنها شد. به عبارت دیگر، در یک تقسیم می گوئیم علوم یا بدون ارتباط اند یا با ارتباط و قسمت با ارتباط یا هماهنگ اند یا نا هماهنگ؛ اما اگر اصلاً از ابتدا بی ارتباط شدند، هماهنگی چه معنایی می تواند داشته باشد. البته اگر مراد از هماهنگی متمم و مکمل یکدیگر بودن است، این سخنی است غیر از آنچه از معنای هماهنگی برمی آید. علاوه بر اینکه؛ هر یک از نظریات چهارگانه فوق مصداق نقیضی هم دارند. مثلاً در بین گزاره های دینی می بینیم گزاره هایی که ناظر به واقع اند و از «هست»ها خبر می دهند مثل خبر از معراج. در این نوع گزاره ها در پی امری واقعی هستیم نه در پی اثبات امری ارزشی. همچنین گاهی از میان گزاره های دینی، گزاره های ناظر به روش نیز استفاده می شود، گذشته از اینکه هدف و وسیله دو مفهوم نسبی اند و ممکن است هدفی، وسیله برای هدف غایی دیگر باشد.

باید توجه داشت که هر یک از این چهار نوع ارتباط در اسلام و مسیحیت قائلانی داشته است و برای تحقیق و بررسی و انتخاب یک نظر باید به تفصیل آراء و نظرات آنها رجوع کرد. معمولاً در بین ما مرسوم است که برای بدست آوردن یک نظر به آرای مشهور مراجعه می کنیم و حال آنکه در تحقیق باید بر متفکرانی که نظر آنها خلاف معهود و مشهور است، حساسیت بیشتری داشت. مثلاً در بین ما اقوال و آرای کندی، غزالی، فخر رازی، زکریای رازی و فیض کاشانی کمتر مورد توجه است. چگونه می توان مدعی دانستن فلسفه بود و با کتاب غزالی و ابن رشد آشنایی نداشت یا چگونه می توان اصولی بود و با کتاب الاصول الاصلیه فیض کاشانی که بسیاری از ذائقه ها را تلخ می کند آشنا نبود.

### نوع پنجم

این دسته معتقدند زبان دین یک زبان عرفی است. هدف اصلی دین ارشاد و هدایت انسانها به سوی شناخت کمال مطلق و بدست آوردن مقام بندگی در مقابل ربوبیت پروردگار است. در این زبان به شیوه کلاسیک هیچ علمی سخن گفته نمی شود و بنای تعلیم هیچ علمی هم در متون دینی نیست. مثلاً قرآن نه کتاب اخترشناسی است و نه کتاب کیهان شناسی؛ و اگر از ستاره و کیهان و آسمان سخن می گوید برای رساندن مخاطبان به همان هدف اصلی خویش است. حال اگر مخاطبان او در مسأله ای ناظر به واقع و به فهم و عقل خود به چیزی معتقدند، دین متکفل اصلاح و تغییر چنان اعتقادی نیست. مثلاً اگر اعراب آن زمان معتقد به هفت گانه بودن آسمانها بودند، قرآن هم از باب جدل بر طبق همان اعتقاد آسمانها را هفت گانه معرفی می کند ولیکن نتیجه مطلوب خود یعنی خالقیت پروردگار را در کنار این اعتقاد به اثبات می رساند. وقتی در قرآن می خوانیم: «مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ - سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ

افلا تَتَّقُونَ<sup>۶۴</sup> هدف از بیان اینکه هفت آسمان وجود دارد، ربوبیت او و تقوای آدمیان است. یا این آیه: «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ»<sup>۶۵</sup> گویا خداوند با اقرار آنها به خالقیت خدا نسبت به آسمانها و زمین به هدف خود رسیده است و لذا می گوید بگو حمد برای خداست. ممکن است دانستن تعداد آسمانها و نظایر آن برای مردم مهم باشد ولی امر اهمی در کار است که پیامبر به دلیل شفقت و مهربانی بر مردم به آن کار اهم (هدایت آنها) پرداخته است. از طرف دیگر، اثبات این مطالب علمی و عقلانی محسوس در گرو فهم طرف مقابل است و وقتی آنها قدرت فهم آن را نداشتند پیامبر قادر به چنین کاری نبود.

به هر حال، این هم یک نظر است و برای انتخاب هر یک از این آراء پنجگانه و احتمالاً آرای دیگر به تفکر و تحقیق جدی نیازمندیم.

### اهم آرای آگوستین قدیس

#### خلقت

در میان فلاسفه قبل از آگوستین، کسانی مانند افلاطون، ارسطو نظرشان درباره خلقت این بود که عالم ماده و مادیات از ازل وجود داشته است. و گویا هر چیزی که وجود ازلی داشته باشد نیاز به خالق و آفریننده ندارد. یعنی در واقع، دو ادعا داشته اند که ربطی هم به هم ندارد، یعنی کسی می تواند تنها یکی از آن دو را بپذیرد و دیگری را نپذیرد. اما فیلسوفان قبل از آگوستین این دو مدعا را قبول داشته اند:

الف: جهان ماده و مادیات ازلی است، یعنی آغاز زمانی ندارد.

ب: هر چه ازلی است، نامخلوق است.

از این دو مدعا نتیجه می گرفتند که پس جهان ماده نامخلوق است. اگر از این فیلسوفان سؤال می شد خدا آفریننده که نیست پس چه می کند؟ ایشان در جواب می گفتند خدا به ماده موجود «شکل» و «نظم» می دهد. افلاطون و ارسطو معتقد بودند درست است که جهان هستی ازلی است و آفریننده ای ندارد ولی جهان در ابتدا یک موجود بسیار آشفته بدون هیچ گونه نظم و نسق خاصی بوده است. آنها به این حالت «Chaos»<sup>۶۶</sup> می گفتند، یعنی جهان آشفته و در هم و برهم. خدای متعال به این جهان درهم و برهم «شکل» و «نظم» داده است و آن را به صورت فعلی در آورده است. آنها به این جهان شکل یافته و نظم یافته «Cosmos» می گفتند.

۶۴. مؤمنون / ۸۷.

۶۵. لقمان / ۲۵.

۶۶. بعضی معتقدند کلمه «هاویه» در عربی از کلمه chaos گرفته شده است.

اما فرق شکل و نظم در این است که شکل به یک شیء مربوط می شود ولی نظم به روابط اشیاء با یکدیگر مربوط می شود، پس وقتی می گفتند خداوند به جهان نظم داد، مرادشان این بود که خداوند جهان را چنان خلق کرده است که مثلاً آمدن تابستان بعد از بهار، هر از گاهی نباشد بلکه همیشه چنان باشد که تابستان بعد از بهار بیاید. ارتباطات به صورت همه یا هیچ باشد. ارسطو و افلاطون گرچه به خدای تعریف شده در ادیان و مذاهب معتقد نبودند ولی به ربّ النوع معتقد بودند و نیز معتقدند ماورای ربّ النوع ها موجودی به نام Demourge وجود دارد. با اینکه ارسطو و افلاطون همزمان با دین یهود بوده اند ولی جزو مشرکان زمان خویش قرار دارند.

اگوستین قدیس بزرگترین مخالفت را با رأی افلاطون و ارسطو کرد و می گفت خدا تنها مسئول شکل دادن و نظم دادن جهان نیست، بلکه علاوه بر شکل و نظم، مسئول به وجود آوردن خود ماده هم هست. اگوستین قائل به خلق از عدم بوده است، چون نظم دهندگی و یا شکل دهندگی از عدم ممکن نیست ولی آفرینندگی از عدم ممکن است. از خلق از عدم در کتابهای لاتین به «Creatio ex nihilo» تعبیر می کنند. به نظر اگوستین اعتقاد به خلق از عدم، مقتضای کتاب مقدس است و نباید به خاطر رأی مزعومی که افلاطون یا ارسطو گفته اند دست از آن برداشت.

اولین فیلسوفی که در تاریخ به خلق از عدم قائل است، اگوستین قدیس در هزار و ششصد سال پیش است. این نظر بعدها در میان فیلسوفان اسلامی، بسیار نظر نافذی بود و مورد پذیرش آنان واقع شد. این مطلب یکی از مواردی است که به نظر اگوستین قدیس اگر عقل به خودی خود می بود حکم به خلق از عدم امکان نداشت، چون عقل نمی تواند بپذیرد که بتوان از «هیچ»، «چیزی» را بوجود آورد، ولی وی می گوید به دلیل اینکه مقتضای کتاب مقدس این است باید خلق از عدم را بپذیریم، سپس استدلالاتی را به سود این نظر بیان می کند.

## زمان

درباره زمان دو نظر وجود دارد؛ یکی اینکه زمان، واقعیتی مستقل از ذهن آدمی دارد. و دیگر اینکه، زمان از ساخته های ذهن آدمی است. اگر شما به نظر اول قائل شدید به این معناست که حتی اگر ما آدمیان خلق نشده بودیم، یا دستگاه ذهنی و دماغی ای که الان داریم نمی داشتیم باز هم «زمان» وجود داشت. چراکه زمان در این صورت مانند تکه سنگی است که بود و نبود افراد آدمی در وجود آن اثری ندارد. ولی اگر به نظر دوم معتقد باشید به این معناست که اگر ما آدمیان نبودیم نه حالی بود نه گذشته ای و نه آینده ای و اثری از زمان نبود.

تا زمان آگوستین قدیس تقریباً می توان ادعا کرد که همه فیلسوفان به نظر اول معتقد بوده اند و هیچ کس به نظر دوم معتقد نبوده است. اما آگوستین نظر دوم را مطرح کرد و گفت زمان از ساخته های ذهن آدمی است و اگر ما نبودیم زمانی هم وجود نمی داشت. اما گاهی به گونه ای سخن می گوید که گویا معتقد است اگر ما نبودیم فقط زمان حال وجود داشت و گذشته و آینده معنایی نمی داشت. یاسپرس از قول او می گوید: زمان بودن زمان حال ناشی از این است که فوراً و بی فاصله به نیستی مبدل می شود؛ شاید راستی چنین است که سه زمان وجود ندارد بلکه تنها یک زمان هست، یعنی زمان حال.<sup>۳۷</sup> البته این دو نظر با هم فرق می کند. یکی می گوید اصولاً زمان واقعیت خارجی ندارد و دیگری می گوید فقط زمان حال وجود دارد. سخن آگوستین مبهم است ولی بیشتر به نظر می آید که معتقد است بگوید اصولاً زمانی وجود نداشته است. می گوید: هنوز نمی دانم زمان چیست؟ و درعین حال اعتراف می کنم که می دانم این سخن را در زمان می گویم. بعد می گوید: می دانید ما چرا گذشته و آینده داریم؟ بخاطر آن است که وقتی من مواجه با عالم خارج می شوم، هر چیزی را که می یابم، آن را به «حال» نسبت می دهم، یعنی اگر فرضاً الان رجوع به خودم کردم و خودم را خشمگین یافتم، یا خودم را گرسنه یافتم، می گویم «من الان گرسنه ام»، «من الان خشمگین هستم»؛ بعد اگر مدتی گذشت و این گرسنگی من زائل شد، اثری از این گرسنگی در حافظه می ماند، این نیروی حافظه است که به من زمان گذشته را القاء می کند. البته این مواجهه تنها درباره حالات درونی نیست، بلکه در مورد اشیاء بیرونی هم هست، مثلاً اگر ادراکات حسّی من، الان صدایی را شنیدند ولی دیگر تا مدتی نشنیدند، یعنی مواجهه ام با عالم واقع قطع شد، اثری از آن در حافظه می ماند. پس چه این مواجهه از راه ادراکات باطنی باشد و چه از راه ادراکات ظاهری و حسّی، چون من نیرویی به نام حافظه دارم، بعد از اینکه این مواجهه قطع شد آن چیزهایی که من می یافتم در حافظه باقی می ماند و این حافظه است که به من تصور گذشته را می دهد. اگر نیروی حافظه نبود، اگر نیروی خاطره و یاد نبود، ما اصولاً هیچ تصویری از گذشته نداشتیم، فقط حال را می فهمیدیم. از طرف دیگر، نیرویی در ما هست به نام «نیروی خیال اندیشی»، «توقع برانگیزی» این توقع و انتظار ماست که به ما زمانی به نام زمان آینده می دهد. پس حافظه، زمان گذشته را و «توقع و انتظارات» ما، زمان آینده را به ما می دهد. پس اگر خداوند یک فرد را چنان بسازد که دیگر هیچ توقع و انتظاری نداشته باشد در این صورت آینده برای او مفهومی نخواهد داشت.

اگر کسی به این سخن قائل شود می گویند چنین شخصی به Subjectivism قائل است، یعنی زمان را یک امر subjective = ذهنی و اعتباری می داند. اولین کسی که این نظر را بیان کرده است، آگوستین

۳۷. یاسپرس، تفکر آگوستین، ص ۳۵.



می باشد. این نظر در تاریخ فلسفه دیگر قائلی نداشت تا اینکه فیلسوف معروف آلمانی کانت آن را دوباره تجدید حیات کرد و گفت زمان به همان ترتیبی است که آگوستین گفته است، علاوه بر اینکه، به اعتقاد او «مکان» هم همینطور است، یعنی از ساخته های ذهن ماست. اگر بدون ذهن بودیم در می یافتیم که چنان نیست که اجزاء باید جزئی از آنها در کنار جزء دیگر قرار گیرد و تا جزئی نرود جزئی دیگر نمی آید بلکه همه در کنار هم هستند، یعنی قرار ذاتی دارند، این که زمان را غیرقار می بینیم بخاطر این است که با عینک ذهن نگاه می کنیم.

در این باره چه موضعی باید اتخاذ نمود و وضع زمان به چه نحوی است، مسأله ای است که انصافاً پاسخ آن بسیار مشکل است. کتابهای فراوانی در این باره بحث کرده اند ولی یک سخن در اینجا وجود دارد و آن اینکه: آیا از راه تجربه می توان فهمید که سخن آگوستین درست است یا نیست؟ اگر بخواهیم از راه تجربه سخن «آگوستین» را درک کنیم، باید شخصی را پیدا کرد که هیچ حافظه ای نداشته باشد، آنگاه ببینیم تصویری از زمان دارد یا ندارد و این کار به لحاظ تجربی مقدور نیست، چرا که اگر کسی حافظه نداشته باشد، اصولاً ما نمی توانیم با وی سخن بگوئیم. زیرا باید این سخن ما در ذهن او باقی بماند تا جواب دهد، ولی نمی ماند و قادر به پاسخ هم نیست. اگر بخواهد جواب هم بدهد باید از سخن استفاده کند ولی می دانید انسان وقتی می تواند از سخن استفاده کند که حافظه ای داشته باشد تا سخن گفتن را یاد گرفته باشد. پس چنین تجربه ای اصولاً امکان ندارد.

اما آیا سخن کانت (انسان بدون ذهن) راه اثبات تجربی دارد؟ باید گفت بله، عرفا بدون ذهن وارد جهان می شوند و در عالم کشف و شهود زمان را اعمال نمی کنند. بسیاری از عرفا معتقدند که در حین تجربه عرفانی زمان وجود ندارد. عارف یک شهود آفاقی دارد که در آن یگانگی همه چیزها را می بیند، صداها، بوها، مزه های اشیاء و همه اینها را از یک موجود می داند با اینکه چیزهای متکثری هستند. علاوه بر آنکه عارف یک شهود انفسی هم دارد که در آن چیزها یگانه یافت می شود، یعنی یک چیز بدون وصف و بدون زمان و مکان.<sup>۶۸</sup> ولی برای یک روانشناس این مقدار کفایت نمی کند، زیرا کشف و شهود از امور فرا روان شناختی است نه از علوم روان شناختی.

فرق کانت با آگوستین در این است که آگوستین از راه حافظه پیش می آید ولی کانت از راه «ذهن» و البته ما فرد بدون حافظه نداریم، ولی کسانی را داریم که لحظاتی بدون وساطت ذهن با جهان خارج

۶۸. ر.ک به:

— استییس، والتر؛ عرفان و فلسفه؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، سروش، ۱۳۷۵.

— و نیز ر.ک به: *Mysticismunderhill*.

ارتباط پیدا می کنند. امروزه، گفته می شود زمان از حیثه بحث مابعد الطبیعه بیرون است و در دو قلمرو دیگر از زمان بحث می شود؛ یکی فیزیک و دیگری در بحث روانشناسی. اگر کتاب روانشناسی پیاژه را مطالعه کنید به این مطلب پی خواهید برد که وی درباره زمان و اینکه چگونه مفهوم زمان در ما ایجاد می شود به تفصیل بحث کرده است. در فیزیک هم خصوصاً از زمان نسبت انیشتین به این طرف فیزیکدانانی هستند که در باب زمان اظهار نظر می کنند.

به نظر می رسد، بحث زمان بسیار دقیق تر از بحث مکان است، زیرا درباره آنچه که ما مجرد می دانیم مثل فرشتگان و نفس انسانی قاطعانه می گوئیم مکان ندارد اما نمی توان قاطعانه گفت که اینها زمان ندارند.

### بهشت و جهنم

آگوستین برخلاف مسیحیان سنتی کنونی، به وجود بهشت و جهنم قائل است. مراد از مسیحیان سنتی کسانی هستند که اعتقادات کنونی (یعنی بعد از تشکیل شورای اینتیه که طی بخشنامه ای عقاید مسیحیان تنظیم شد و امروزه کاتولیک ها به آن معتقدند) را دارا هستند، مثلاً به «رحمت عام» قائل هستند که می گویند انسانهای مسیحی وقتی مردند همه به سوی بهشت می روند و همه سعادت مند خواهند بود، آخرین رنج این انسانها جان کند نشان است. یا مثلاً قائل به «فدیه مسیح(ع)» هستند، یعنی قائلند که پدر و مادر ما انسانها (آدم و حوا) گناهی مرتکب شدند و این گناه به همه انسانها سرایت کرده است و به همه اولادشان رسیده و آنان را گناهکار نموده است. آنگاه خداوند در قالب مسیح(ع) به زمین آمده و مدتی زندگی پر رنج و دردی را سپری نموده تا کفاره گناه همه آدمیان را داده باشد و فدیه گناه دیگران باشد. پس هر کس به آئین مسیحیت گرویده باشد، کفاره گناهان او داده شده است و فردی است که با مرگ خویش اهل سعادت خواهد شد. آگوستین با چنین رأیی مخالف است و معتقد است بهشت و جهنم وجود دارد و از مسیحیان نیز کسانی هستند که تا ابد در جهنم خواهند بود.

### آراء اجتماعی آگوستین

او یکی از فیلسوفان اجتماعی هم هست، یعنی در باب علوم اجتماعی گامهایی را برداشته است. فیلسوف علوم اجتماعی در تاریخ زیاد نبوده است و اصولاً ما کمتر فیلسوف اعتقادی داریم که فیلسوف اجتماعی هم باشد. مثلاً افلاطون یک فیلسوف اجتماعی نیز هست. آگوستین کتاب مهمی به نام شهر خدا<sup>۶۹</sup> دارد که شبیه به کتاب جمهوری افلاطون است و در آن مدینه فاضله خود را مطرح ساخته است.

---

<sup>۶۹</sup>. The city of God69.

یکی از نکات کتاب شهر خدا این است که وی می گوید: جامعه آرمانی جامعه ای است که حاکمیت آن در اختیار روحانیان باشد، نه بدان معنا که دولت روحانی باشد بلکه بدان معنا که دولت تابع روحانیان باشد. این نظریه، شبیه نظریه افلاطون است چرا که افلاطون معتقد بود جامعه انسانی روی سعادت را نخواهد دید، مگر اینکه یا حاکمان حکیم باشند یا حکیمان حاکم شوند. آگوستین این جمله افلاطون را به این معنا گرفته است که حاکم باید روحانی کلیسا باشد و کلیسا درباره جامعه امر و نهی کند؛ البته ضرورتی ندارد روحانیون در رأس حکومت باشند بلکه پادشاه یا رئیس جمهور دستورات خویش را از یک روحانی عالی مقام کلیسا بگیرد. هشتاد سال بعد از آگوستین، این رأی او حاکم شد و تا حدود قرن نوزدهم ادامه یافت. همه لعن و نفرین رنسانسیان بر آگوستین به دلیل این رأی اوست و معتقدند همه ظلمت بشریت از قرون وسطی است.<sup>۷۰</sup>

### مسائل جنسی

در کتاب شهر خدا مطلبی وجود دارد که در کتاب جمهوری افلاطون نیست و از این نظر مدینه فاضله آگوستین با افلاطون متفاوت است. آگوستین قائل به قبح مقاربت جنسی بوده است و مقاربت جنسی را عملی فی نفسه قبیح می پنداشته است. وی می گوید مسائل جنسی اصولاً قبیح است ولی اگر نفع اعظمی بر آن مترتب شود اشکال ندارد، البته آن نفع اعظم را همان تکثیر و تولید مثل می دانست. بر خلاف افلاطون که به کمونیزم و اشتراک در زناشویی قائل بود. در توجیه مطلب فوق، آگوستین از یک نکته روانشناختی استفاده می کند و می گوید مؤید این مطلب که مسائل جنسی قبیحند این است که وقتی زن و مردی با هم از راه قانونی آن جماع می کنند، بعد از جماع پشیمان می شوند. اما چون خداوند به این عمل دستور داده است، باید در حدّ ضرورت به آن عمل کرد.

### مسائل وجودی

آگوستین از آن فیلسوفانی به حساب می آید که امروزه به آنها فیلسوفان وجودی<sup>۷۱</sup> می گویند. آدمیان از نظر فلسفی دو دسته اند: یک دسته آدمهایی هستند که مشغله های ذهنی دارند و یک دسته آدمهایی هستند که مشغله های وجودی دارند. یعنی عده ای کنجکاویشان در این است که مثلاً ستارگان چگونه اند؟، در فلان کشور چه می گذرد و ... و عده ای دیگر به دنبال دردهای درونی خویش هستند. سؤال او حوادث کره ماه و عوارض ماهیات و امثال آن نیست. سؤال او مثلاً علت یأس و امیدواری آدمی

۷۰. آرتور کوپستر فیلسوف انگلیسی، مجاری الاصل در کتاب خوابگردها اثبات می کند قرون وسطی آنقدر هم وحشتناک نبوده است که طرفداران رنسانس تصویر می کنند. این کتاب به فارسی توسط آقای منوچهر روحانی ترجمه شده است.

71. Existentialism

است. دسته اول عالمان بزرگی می شوند و دسته دوم بیشتر به مسائل روانی، اخلاقی و اجتماعی می پردازند. آگوستین نمونه یک فیلسوف وجودی است و بلکه از اسلاف اگزیستانسیالیستهای امروز کی یرکگور، گابریل مارسِل، یاسپرس، ژان وال، داستایوسکی و دیگران است. ما در بخش فلسفه معاصر به آراء و نظرات این فیلسوفان به طور مشروح خواهیم پرداخت. نکته آخر در باب آگوستین آن است که او آرای بسیار خوبی در روانشناسی دارد.

## آنسلم قدیس

## آنسلم قدیس<sup>۷۲</sup>

در قرون وسطی، افراد فراوانی به لحاظ فلسفی و کلامی دارای قوت اند و مسیحیانی در این جنبه بسیار قوی بوده اند. ما در اینجا به دلیل اختصار به مهمترین آنها می پردازیم. در ابتدای این دوران آگوستین قدیس و در انتهای آن توماس آکوئیناس قرار دارد. در بین این دو فیلسوف کسی را که نمی توان از ذکر او چشم پوشی کرد، آنسلم قدیس است.

وی در سال ۱۰۳۳ میلادی (حدود قرن یازدهم) به دنیا آمده است. اهمیت وی در دو نکته مهم در طرز تفکر اوست. یکی تقدّم ایمان بر معرفت و استدلال عقلانی (Fideism) است که در این جهت خود را شاگرد آگوستین می دانست ولی به این لحاظ مشهورتر از استاد خویش است، تا حدّی که بعضی این مکتب را مکتب آنسلم تلقی می کنند. دوّم آنکه، وی یک راه ابتکاری به تمام معنا، برای اثبات وجود خداوند بیان نموده است. قبل از او نه در مسیحیت و نه در یهودیت و نه در جهان اسلام چنین راهی عرضه نشده است. آنسلم در این باره می گوید: «من نزدیک به بیست سال تمام شب را به صبح می رساندم در حالی که از خداوند می خواستم راهی را به من عرضه کند تا بتوانم بدین وسیله بی ایمانان را به وجود او متقاعد کنم، اما خودم به وجود او ایمان دارم». به نظر اوحاصل این راز و نیازها با خداوند این راهی است که به گفته او بر او الهام شده است.

این راه، به لحاظ منطق صورت، دارای اهمیت است و ارزش بیان کردن و صرف وقت را دارد؛ گرچه به لحاظ منطق ماده دارای اشکالاتی است که بدان خواهیم پرداخت. وی می گوید: ابتدا باید تعریفی از خدا ارائه داد. وی خدا را چنین تعریف می کند:

«خدا یعنی موجودی که موجودی بزرگتر از او قابل تصور نیست».

یا:

---

72. St. Anselm (۱۰۳۳ — ۱۱۰۹).

«خدا یعنی موجودی که موجودی بهتر از او قابل تصور نیست».

وی می گوید: این دو تعریف را می پذیریم و به نظر من هر موّحدی راضی است که خدای او را این گونه تعریف کنند. تمام قوّت تعریف و طبعاً استدلال وی در این است که می گوید خدا موجودی است که موجودی بهتر یا بزرگتر از او قابل تصور نیست، نه اینکه وجود ندارد. وی گرچه در ابتدا، این دو تعریف را ارائه می دهد ولی در مقام استدلال فقط با تعریف اولی سر و کار دارد و تعریف دوّم را فراموش می کند، البته این مطلب اشکالی بر او نیست. درباره تعریف خود می گوید، مسلم است که «بزرگتر»، بزرگتر از لحاظ حجم و مقدار (کمّی) قطعاً نیست بلکه مراد از بزرگتر در اینجا «کاملتر» است و در همه متون دینی هم هرجا بزرگتر و بزرگی به خدا نسبت داده می شود، مراد بزرگتر به لحاظ کمّی نیست چه آنکه در این صورت مستلزم آن است که خداوند جسم باشد.<sup>۷۳</sup>

بعد از بیان تعریف کاری می کند که هیچ کس در طول تاریخ نکرده است و آن اینکه می گوید من اثبات می کنم که شیءای که معرفّ به این تعریف است از خود این تعریف وجودش قابل استنتاج است. با اینکه ما می دانیم چنین کاری ممکن نیست، یعنی از تعریف یک شیء، وجود آن شیء اثبات نمی شود.

ولی آنسلم چنین راهی را مطرح می کند، بدین نحو که قیاسی تشکیل می دهد که البته استدلال وی دو تقریر دارد ولی در هر دو تقریر وضع از این قرار است. در استدلال وی، مقدمه اولی یک قضیه شرطیه است و مقدمه دوّم، نفی تالی آن مقدمه اولی است که نتیجه آن نفی مقدّم، اثبات مقدّمه اولی است. ما به دلیل سهولت فهم استدلال، ابتدا به جای «موجودی که موجودی بزرگتر و کاملتر از او قابل تصور نیست» به صورت قراردادی X می گذاریم و می گوئیم استدلال آنسلم چنین است:

۱. اگر  $x$  فقط وجود ذهنی داشته باشد - آنگاه -  $x, x$  نیست (قضیه شرطیه).

۲. ولی  $x, x$  است (قضیه حملیه).

پس  $x$  فقط وجود ذهنی ندارد، یعنی علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی خارجی هم دارد.

از لحاظ منطق صورت، این استدلال هیچگونه اشکالی ندارد چراکه در منطق خوانده ایم اگر یک

قضیه شرطیه منفصله داشته باشیم که مقدم و تالی ای داشته باشد در این جا چهار صورت متصور است:

---

۷۳. درباره الله اکبر هم کبر در لغت عرب، یعنی بزرگی به لحاظ مقدار و اندازه و همه ما می دانیم که کبر بدین لحاظ را نمی توان به خدا نسبت داد و لذا فلاسفه و متکلمان در بیان مفاد الله اکبر راههایی را طی کرده اند، بعضی گفته اند: اکبر افعال التفضیلی است که به معنای صفت تفضیلی است نه آنکه به معنای صفت عالی باشد. یعنی به معنای بزرگتر است نه به معنای بزرگترین، و بعد هم گفته اند که متعلق آن حذف شده است، مثلاً گفته شده متعلق آن منْ اَنْ یُوصَفُ بوده است؛ خدا بزرگتر از آن است که به وصف درآید. و کسانی هم گفته اند باید اکبر را به معنای صفت عالی گرفت الله، اکبر الموجودات است، ولی به هر حال هر کدام از این دو معنا را بگیریم دیگر اکبر در معنای لغوی خود بکار نرفته است. در صورتی که به معنای صفت تفضیلی بگیریم یعنی الله اکبر = ارفع من ان یوصف و اگر به معنای صفت عالی گرفتیم یعنی الله اکبر مرادف با اکمل الموجود است.

۱. از وضع مقدم نتیجه بگیریم وضع تالی را

۲. از رفع مقدم نتیجه بگیریم رفع تالی را

۳. از رفع تالی نتیجه بگیریم رفع مقدم را

۴. از وضع تالی نتیجه بگیریم وضع مقدم را

ولی از این چهار صورت تنها دو صورت آن را مجاز می دانند و آن صورتهای اول و سوم است صورتهای دوم و چهارم به لحاظ منطقی، نادرست است. آنسلم قدیس از صورت درست در استدلال خویش استفاده می کند، یعنی از رفع تالی رفع مقدم را نتیجه می گیرد. اما از لحاظ منطق ماذه:

$x, x$  است، قضیه حملیه اولی است و درست هم هست، چون هر چیزی خودش، خودش است. خدا خداست، دیوار دیوار است و ... در واقع، این همان مفاد اصل هویت یا این همانی است که یک قضیه عقلی است. اشکالی که هست در ناحیه قضیه شرطیه است آنجا که می خواهیم ملازمه را بیان کنیم که چگونه اگر  $x$  فقط وجود ذهنی داشته باشد، آنگاه  $x, x$  نیست.

وی در بیان ملازمه می گوید: اگر  $x$  فقط وجود ذهنی داشته باشد، آنگاه  $x, x$  نیست چرا که در این صورت اگر موجودی، موجودی کاملتر از او قابل تصور باشد و  $x$  فقط وجود ذهنی داشته باشد، در این صورت، دیگر موجودی که موجودی کاملتر از او قابل تصور نیست، نخواهد بود، چرا که لااقل یک موجود کاملتر از او قابل تصور است و آن موجودی است که همه اوصاف این موجود را داشته باشد و در عین حال وجود عینی خارجی هم داشته باشد. به تعبیر دیگر، فرض کنید  $x$  دو مصداق داشته باشد:

۱.  $x$  ای که فقط وجود ذهنی دارد.

۲.  $x$  ای که هم وجود ذهنی دارد و هم وجود عینی خارجی.

کدامیک از این دو مصداق اکملند؟ قطعاً مصداق دوم؛ چرا که هم وجود ذهنی دارد و هم وجود عینی خارجی، حال اگر مصداق دومی اکمل باشد پس آیا اساساً می توان گفت که  $x$  اولی، موجودی است که موجودی کاملتر از او قابل تصور نیست؟ هرگز، چرا که یک موجود کاملتر از او قابل تصور است. لذا آنسلم قدیس می گوید: اگر  $x$  مورد نظر ما فقط وجود ذهنی داشته باشد، آنگاه  $x, x$  نیست، یعنی  $x$  موجودی که موجودی کاملتر از او قابل تصور نباشد، نیست؛ چرا که موجودی کاملتر از او قابل تصور است و آن موجودی است که علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی هم داشته باشد. این تقریر اول استدلال وی بود. تقریر دوم استدلال وی به نظر خود آنسلم از تقریر اول قویتر است، چرا که در تقریر اول تنها وجود خداوند اثبات شد، اما واجب الوجود بودن او اثبات نشد ولی در تقریر دوم هم وجود خدا را اثبات می کند و هم وجوب وجود خدا را.

در تقریر دوم استدلال می گوید:

اگر  $x$  بتواند نباشد آنگاه  $x$ ،  $x$  نیست.

ولی  $x$ ،  $x$  است.

آنگاه  $x$  نمی تواند نباشد، یعنی  $x$  باید باشد یعنی  $x$  واجب الوجود است.

بیان ملازمه مثل همان تقریر اول است، یعنی دو فرد از  $x$  را فرض می کنیم: ۱.  $x$  ای که بتواند نباشد و ۲.  $x$  ای که نتواند نباشد. از این دو فرد، فرد دومی اکمل است. از این نظر می گوئیم: اگر  $x$  بتواند نباشد، در این صورت  $x$  دیگر اکمل الموجودات نیست ( $x$ ،  $x$  نیست)، چراکه فردی کاملتر از او قابل تصور است و آن  $x$  ای است که نمی تواند نباشد، با اینکه فرض کردیم  $x$  کاملترین موجودات است پس  $x$  نمی تواند نباشد. به نظر ما، این استدلال به لحاظ منطق ماده، درست نیست. زیرا در هر دو تقریر وی، وقتی قضیه « $x$  است» را به کار می برد، نوع کاربرد قضیه در قضیه شرطیه و در قضیه حملیه یکسان نیست. در قضیه دوم، یعنی قضیه حملیه وقتی می گوید « $x$ ،  $x$  است» مرادش فقط به حمل اولی است. یعنی همان اصل هویت؛ اما در قضیه شرطیه وقتی قضیه « $x$ ،  $x$  نیست» را به کار می برد مرادش به حمل شایع صناعی است یعنی  $x$  دوم در قضیه از مصادیق مفهوم  $x$  اول در قضیه نیست؛ بنابراین چیزی که در تالی قضیه شرطیه نفی می شود  $x$ ،  $x$  نیست به حمل شایع است و آنچه که در قضیه حملیه اثبات می شود (و در حقیقت نفی تالی محسوب می شود)  $x$ ،  $x$  است به حمل اولی، و به همین دلیل استدلال نمی تواند تام باشد. این استدلال پر جنجال ترین استدلالی است که بر اثبات وجود خدا اقامه شده است. از زمان آنسلم قدیس تاکنون، این استدلال هم طرفداران جدی داشته است و هم مخالفان جدی، فهرست مخالفین و موافقین را به ترتیب تاریخی مشاهده می کنید.

موافقان استدلال مخالفان استدلال

آنسلم قدیس گونیلون

دکارت (فرانسوی) توماس اکویناس

اسپینوزا (هلندی) فرانسیس بیکن (انگلیسی)

لایب نیتز (آلمانی) توماس هابز (انگلیسی)

مالبرانش (فرانسوی) جورج بارکلی (انگلیسی)

جان لاک (انگلیسی) کانت (آلمانی)

هگل (آلمانی) دیوید هیوم (انگلیسی)

هارت شورنبرتراند راسل (انگلیسی)



گونیلون<sup>۷۴</sup> رئیس دیر مارموتیه و معاصر با آنسلم قدیس بوده است، وی گرچه روحانی مسیحی بود ولی می گفت این راه موصل به مقصود نیست. آنسلم این استدلال را ابتدا در کتاب حدیث نفس<sup>۷۵</sup> خویش نوشت. در این کتاب، آنسلم در سه جا به این آیه از تورات استشهاد کرده بود که «خردمند در خرد خود می تواند بگوید خدا نیست، اما هر که در دل خود بگوید خدا نیست، احمق است». این آیه پر سر و صدایی هم هست و علمای یهودی تفسیرهای مختلفی بر آن کرده اند. یکی از آن تفسیرها این است که واقعاً امکان دارد فرد انسان به جایی برسد که هر چقدر قدرت تفکر و معلومات خویش را بکار می گیرد، نمی تواند حتی یک راه بر اثبات وجود خدا بیابد، اثباتی که عقل پسند باشد، پس چنین انسانی به لحاظ عقلی و ذهنی می تواند بگوید که خدا وجود ندارد، ولی این آیه می گوید همین انسان هم در دل خود، مقرر است به اینکه خدا هست. یعنی اگر آدمی در خلوتخانه دل خویش هم بگوید که خدا وجود ندارد، احمق است. آنسلم سه بار در کتاب خویش به این آیه استشهاد کرده بود، وقتی این کتاب منتشر شد، گونیلون کتابی در رد این کتاب نوشت و اسم آن را از طرف آن احمق گذاشت.

سپس آنسلم کتاب دومی نوشت و اسم آن را گفتگو با غیر<sup>۷۶</sup> گذاشت و مرادش از غیر، گونیلون بود. البته در این کتاب فقط به پاسخ گفتن به گونیلون نمی پردازد، بلکه در تقریر استدلال خویش نیز دقت بیشتری کرده است و آن را به صورتی که بیشتر قابل دفاع است، نوشته است. امروزه این دو کتاب با هم در یک مجلد چاپ می شود.

استدلال گونیلون در رد آنسلم این بود که اگر این روش استدلال، روش صحیحی باشد، من هر خزعبلتی را می توانم با این روش اثبات وجود کنم و چون چیزهایی را می توانم با این روش اثبات کنم که آنسلم هم به وجودش قائل نیست، معلوم می شود که این روش اشکال دارد. مثلاً من با روش آنسلم اثبات می کنم که کاملترین جزیره قابل تصور هم وجود دارد. مثلاً  $\gamma$  را جزیره ای می دانم که «جزیره ای کاملتر از آن قابل تصور نیست» و با هر دو تقریر اثبات وجود آن را می کنم، می گوید: اگر  $\gamma$  فقط وجود ذهنی داشته باشد، آنگاه  $\gamma$  نیست، چون لااقل یک جزیره کاملتر از او قابل تصور است و آن جزیره ای است که وجود عینی خارجی هم داشته باشد، پس  $\gamma$  یعنی جزیره ای که جزیره ای کاملتر از او قابل تصور نیست وجود دارد و باید آن را بپذیریم، در حالی که آنسلم خود قبول دارد که هیچ کسی نمی تواند به چنین چیزی ملتزم شود. چون هر جزیره ای را در نظر بگیرید و در روی کره زمین وجود داشته باشد، جزیره ای کاملتر از او قابل تصور است.

74. Gounilo.

. Monologium75.

. Proslogion76.

بعد از دکارت همه طرفداران مکتب اصالت عقل (Rationalism) با نظر آنسلم موافقت کردند. در میان موافقان دیگر آنسلم، هگل فیلسوف ایده آلیست آلمانی را می توان نام برد. البته فیلسوفان متأخری هم هستند که از راه آکسیوماتیزه کردن (اصل موضوعی کردن) استدلال وی، می خواسته اند نشان دهند که استدلال وی صحیح است. از این نمونه می توان هارت شورن و مالکم را نام برد که از راه منطق ریاضی، خواسته اند اثبات کنند استدلال وی درست است.

کانت از شدیدترین مخالفان آنسلم است. گفته شده است که شدیدترین حملات به آنسلم از سوی کانت صورت گرفته است و کانت چیزی برای برهان آنسلم باقی نگذاشته است، گرچه بعد از کانت این استدلال هنوز موافقان جدی هم دارد. راسل همان اشکالات کانت را با توضیحات بیشتری درباره هر کدام مطرح ساخته است و فقط نشان داده است که اشکالات کانت وارد است.

توماس آکویناس هم از مخالفان آنسلم است. البته آنسلم قدیس یک دسته موافقان دیگر هم دارد ولی موافقت اینها فرق می کند. یک دسته از متکلمان و فیلسوفان انگلیسی و آلمانی وجود دارند که با آنسلم موافقت ولی به این معنا که بهترین تعریفی را که بشر تا کنون از خدا بدست داده است، تعریفی می دانند که آنسلم ارائه کرده است، نه اینکه با استدلال وی موافق باشند. یعنی تعریف وی را قبول کرده اند ولی در اینکه وی توانسته باشد معرف را هم اثبات کند با او موافق نیستند. مثلاً پُل تیلیخ<sup>۷۷</sup> فیلسوف و متکلم معروف آلمانی از این دسته است.

برهان آنسلم، برهانی وجود شناختی<sup>۷۸</sup> یا هستی شناختی است. برهان وجود شناختی در مقابل برهان کیهان شناختی بکار<sup>۷۹</sup> می رود. هرگاه شما در استدلال از یک ویژگی بارز و مهم جهان، مثل حدوث یا حرکت به اضافه چند اصل فلسفی مثل ابطال دور و تسلسل شروع کنید، به این برهان، کیهان شناختی می گویند. اما در برهان وجودی، خود تصور یا مفهوم خدا فی نفسه مبدأ قرار می گیرد و بنابراین، در برهان وجودی لازم نیست برای اینکه نقطه آغازی پیدا کنید از قلمرو فکر و تصور خارج شوید.

بیشترین شهرت آنسلم قدیس به دلیل ابتکاری بودن برهان وی است. و ابتکاری بودن برهان وی به دو جهت است:

یکی به دلیل تعریفی که از خدا ارائه داده و کسی تا زمان او چنین تعریفی ارائه نکرده بود. دوم به دلیل این کار ابداعی او که کسی بتواند از دل تعریف یک معرف، وجود معرف را اثبات کند. ما از بقیه فیلسوفان قرون وسطی می گذریم و از این دوره فقط به توماس آکویناس می پردازیم.

---

شرح حال مختصری از تیلیخ در جلد چهارم این مجموعه آمده است. 77. Paul Tillich.

78. Ontological.

79. Cosmological.

# توماس آکوئیناس

صفات خدا از دیدگاه توماس

گرایش فلسفی توماس

سه نکته در باب توماس

### توماس آکوئیناس<sup>۸۰</sup>

وی اهل اکوئینا بود و در واقع اکوئیناس نسبت او بود، توماس اهل اکوئیناس یا اهل اکوئینی. او در قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی همزمان با خواجه نصیرالدین طوسی می زیسته است. گفته شده است که برای مسیحیت کاتولیک هیچ متکلمی به اندازه او اهمیت ندارد. دل مشغولی قرون وسطی این بود که می خواستند نظریات حکمای بزرگ یونان را با تعالیم دین مسیح سازگار کنند. در اوایل این دوره، عمدتاً افلاطون به واسطه آگوستین مورد توجه بود ولی بعدها ارسطو مورد توجه قرار گرفت. قهرمان تطبیق تعالیم مسیح با نظریات ارسطو همین توماس آکوئیناس است. وی در باب اثبات وجود خدا، مخالف برهان آنسلم قدیس بود و معتقد بود که برهان وی تام نیست ولی می گفت این نباید سبب شود که ما از اثبات وجود خداوند ناامید شویم. برای اثبات وجود خدا پنج راه دیگر باقی مانده است که آنها تام و تمام هستند. این ادله پنجگانه را معمولاً Five - Way می نامند، یعنی پنج راه و F و W را با حروف بزرگ می نویسند، چون عَلم بالغلبه برای پنج راهی است که توماس اعتقاد داشت با آنها می توان وجود خدا را اثبات نمود. هیچ کدام از این پنج راه، ابداعی خود وی نیست، ولی در تمامی این پنج راه دخل و تصرف کرده است و هیچکدام را به همان صورتی که قائل اولیه استدلال می گفته ارائه نکرده است. این پنج راه، به ترتیب اهمیتی که خود وی قائل بوده است عبارتند از:

۱. برهان حرکت: مبدع آن ارسطو است، گرچه بعضی گفته اند در آثار افلاطون هم رگه هایی از آن دیده می شود. وی (توماس) معتقد بود اگر در این برهان جرج و تعدیلی صورت گیرد برهان محکم و متقنی بر وجود خداست و معتقد بود که این برهان مهمترین برهان بر اثبات وجود خداست. برهان حرکت، برهانی است که در آن از وجود مشهود حرکت، اثبات نخستین محرک می شود.

---

80. Thomas Aquinas (۱۲۷۴ — ۱۳۲۵).

۲. برهان از راه علت و معلول: یعنی از وابستگی یک موجود به موجود دیگر، اثبات وجود موجودی می شود که همه موجودات دیگر به او وابسته اند. از آن موجود دیگر، بدین لحاظ به *علّه العلل* یا *علّه اولی*، یا *علت نا معلل* تعبیر می کنند. گفته شده است که اولین بار در آثار ارسطو اشاراتی بر این برهان وجود داشته است، اما در فاصله میان ارسطو و پیدایش دین مسیح (ع) فیلسوفان اسکندرانی صریحاً این استدلال را ابداع کرده اند.

۳. استدلال از راه امکان و وجوب: بسیاری از مورخان فلسفه معتقدند مبدع این استدلال «فارابی» فیلسوف معروف مسلمان است، و سپس از طریق فارابی به ابن سینا رسیده است و از طریق ابن سینا به غزالی رسیده است. ابن رشد در کتاب *تهافت التهافت* که در نقد کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی نوشته است به این برهان تصریح کرده است. بعدها *تهافت التهافت* به زبان لاتینی ترجمه شد و وارد کشورهای اروپائی شده است و توماس آکوئیناس از طریق ترجمه این کتاب، استدلال فوق را اخذ نموده است. طبق این سخن مبدع استدلال فارابی است. اخیراً بعضی از مورخان فلسفه در مقام آن برآمده اند که نشان دهند این استدلال قبل از فارابی در میان فیلسوفان مشائی مقیم مصر وجود داشته است. متفکر آمریکایی به نام نپتون، کتابی نوشته است تحت عنوان *Allah The Transcendent* در این کتاب وقتی به برهان فوق می پردازد می گوید این برهان در کتابی که تقریباً ۴۵۰ سال قبل از فارابی نوشته شده است وجود دارد. ولی شاید بتوان گفت حتی اگر قبل از فارابی هم این برهان وجود داشته باشد به یک معنای دیگر، مبدع این برهان فارابی است؛ چون فارابی از کتاب دیگری اطلاع نداشته است، و این در تاریخ فلسفه امکان دارد که دو نفر بی خبر از یکدیگر به یک نتیجه و استدلال برسند. برهان امکان و وجوب یعنی اینکه از مشروط بودن یک موجود، اثبات نامشروط بودن یک موجد در جهان هستی می شود و نتیجه اش اثبات واجب الوجود است.

۴. برهان از راه نظم: این برهان در تاریخ فلسفه مبدعی ندارد، چون به نظر می آید که آدمیان از همان روزهای اول پیدایش خودشان ارتکازاً از نظم موجود در جهان چنین استدلالی داشته اند. ادیان و مذاهب از این برهان بسیار استفاده می کنند. در همه متون دینی و مذهبی به شیوه ای از نظم موجود در طبیعت برای اثبات یک ناظم مدبر و حکیم استفاده می شود.

این برهان همان برهانی است که به گفته دیوید هیوم نافذترین برهان در میان توده های مردم است. تنها برهانی است که چندان مقدمات فلسفی ای ندارد و چون چنین است هر آدم مکتب نرفته ای هر چند ذهن عالی هم نداشته باشد، این برهان را می تواند فهم کند.

هیوم بیست سال روی این برهان کارکرد تا آن را خدشه دار کند، و بالأخره شش اشکال عمده در کتاب گفتگو در باب دین طبیعی<sup>۸۱</sup> بر این برهان وارد کرد که حسن اشکالش در این است که مردم آنها را نمی فهمند!... این شش اشکال تاکنون به فارسی ترجمه نشده است ولی در کتاب کلیات فلسفه نوشته ریچارد پوپکین با ترجمه آقای دکتر مجتبی‌وی از شش اشکال هیوم سه اشکال و به یک معنا چهار اشکال آن ترجمه شده است. مرحوم مطهری (ره) هم از طریق همین کتاب کلیات فلسفه از چهار اشکال فوق با خبر شده است و در چاپ های متأخر علل گرایش به مادیگری این چهار اشکال را پاسخ داده اند.

۵. برهان از راه درجات کمال: توماس می گوید: شما هیچ وقت نمی توانید دو چیز را با هم مقایسه کنید مگر اینکه یک امر مطلق وجود داشته باشد، تا در نتیجه مقایسه، میزان سهم بری هر یک از این دو را از آن امر مطلق بفهمید. یعنی وقتی می توان گفت این لباس یا این قلم از آن قلم یا از آن لباس زیباتر است که یک زیبایی مطلق در جهان وجود داشته باشد تا متوجه شویم که یکی از آنها از زیبایی مطلق سهم بیشتری برده است. در باب علم و قدرت نیز چنین است. پس ما آدمیان باید قائل باشیم که یک علم مطلق، یک قدرت مطلق و یک جمال مطلق وجود دارد و موجودی در جهان هست که مجمع همه این اوصاف است یعنی علم صرف است، قدرت صرف است و ... شبیه این استدلال را در بعضی از آثار اندیشمندان خود ما هم می توان دید. مثلاً در کتاب خودشناسی برای خودسازی، آقای محمد تقی مصباح یزدی استدلالی شبیه به این استدلال دارند و اثبات می کنند که ما طالب علم مطلق، قدرت مطلق و جمال مطلق هستیم. پس باید یک شی ای وجود داشته باشد که ما طالب او باشیم و ما اسم آن موجود را خدای متعال می گذاریم.

ما در اینجا به این مطلب که آیا این استدلال توماس تام است یا نه کاری نداریم ولی او این پنج راه را بیان نموده است و ما در جای دیگر به نقد و بررسی این ادله پرداخته ایم.<sup>۸۲</sup>

اما یک نکته در اینجا وجود دارد و آن اینکه آیا واقعاً توماس معتقد است این پنج راه تمام است و هیچ عیب و ایرادی به براهین فوق وارد نیست؟ توماس در این زمینه، خود چیزی نگفته است ولی بسیاری از شارحان و مفسران نظر او گفته اند که او حتماً معتقد نبوده است این پنج راه تام است، چون اگر معتقد بود نیازی به پنج راه نبود، اگر یکی از این راهها تام بود احتیاجی به راههای دیگر نبود. معمولاً کسانی تکثیر ادله می کنند که می بینند مثلاً دلیل A تام نیست دلیل B هم تام نیست و... پس همه آنها را دور هم جمع می کند تا استدلال یک قوتی پیدا کند. بسیاری از شارحان چنین حرفی را زده اند.

اما به نظر می رسد اگر وی این پنج راه را تمام هم نمی دانست، آنقدر عقل داشت که بفهمد اگر این پنج راه را با یکدیگر هم ضمیمه کند باز دلیل تام نمی شود. نمی توان به کسی مثل توماس که در آن درجه

---

Dialogues Concerning Natural Religion.81. Hume, David,

۸۲. ر.ک به: درسهای کلام استاد مصطفی ملکیان در مؤسسه امام صادق (ع)، قم.

از قوت استدلال است چنین حرفی را نسبت داد که وی می دانسته این پنج دلیل ناقص است و آنها را به هم ضمیمه کرده است تا یک دلیل تامی باشد و استدلال قوت بیشتری پیدا کند. به نظر ما، توماس هر کدام از این ادله را تام می دانسته است متاهی تکثیر ادله همیشه به خاطر ضعف آنها نیست بلکه چه بسا برای این است که به مخاطب بگوید که اگر تو مقدمات لازم برای فهم یکی از این دلیل ها را نداری، شاید دلیل دیگر بتواند تو را قانع کند. بنده خودم کتاب جامع الهیات<sup>۸۳</sup> وی را خوانده ام، این کتاب حدود شش هزار صفحه است و در عین حال ۵۱ آثار وی و جامع همه مباحث الهیات می باشد. در قسمتهایی که درباره برهان حرکت بحث می کند هیچ جا ندیده ام که بخواهد صریحاً یا به طور ضمنی که این برهان نقطه ضعفی در آن وجود دارد. روش او هم روش جالبی است؛ اول مدعا را بیان می کند، سپس مفاهیم بکار رفته در مدعا را تعریف می کند، آنگاه استدلال خود را گام به گام بیان می کند و بعد اشکالات دیگران را به ترتیب به همراه پاسخها بیان می کند.

#### صفات خدا از دیدگاه توماس

در یک تقسیم کلی، صفات خداوند قابل تقسیم به دو قسم است: یک قسم صفاتی که در انسان نظیر دارد، و قسم دیگر صفاتی است که در انسان هیچ گونه نظیر و قرینی ندارد. صفات دسته اول مثل علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و امثال اینهاست. وقتی این صفات را به خداوند نسبت می دهیم و می گوئیم خدا عالم است، خدا بصیر است، خدا سمیع است، غضب دارد و... در عین حال، این صفات در ما هم نظیر دارد، ما علم و بقیه این اوصاف را به خودمان هم نسبت می دهیم. اما یکدسته دیگر از صفات نیز هستند که به خدا نسبت می دهیم ولی در انسان نظیر و قرینی ندارد، مثل وجوب وجود، مثل مفهوم بی زمانی (سرمدیت)، عدم تناهی و... در غرب به اوصاف دسته اول، اوصاف اخلاقی<sup>۸۴</sup> یا به تعبیری اوصاف انسانی می گویند و به اوصاف دسته دوم اوصاف مابعدالطبیعی<sup>۸۵</sup> می گویند.

مشکل توماس درباره اوصاف دسته اول است. وی در رابطه با اوصاف دسته اول یعنی صفات انسانی مشکلی را مطرح می کرد و در مقام پاسخگویی بدان بر می آمد. مشکل این بود که یکی از اوصاف را در اینجا در نظر می گیریم مثل صفت علم و می گوئیم «خدا عالم است»، از طرف دیگر هم می گوئیم «زید عالم است». توماس این سؤال را مطرح می کند که این «عالم» مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟ یعنی آیا واقعاً «عالم» که در یک قضیه به خدا نسبت می دهیم و در قضیه دیگر به زید، آیا دقیقاً در هر دو قضیه

. Summa Theologiae 83.

84. moral

85. metaphysical

به یک معناست و یک مفاد را القا می کنند، یا اینکه یک لفظ است ولی دو معنا را افاده می کند؟ اگر بگوئید «عالم» در هر دو قضیه به یک معناست قائل به اشتراک معنوی شده اید و اگر بگوئید در هر قضیه «عالم» معنای خاصی را افاده می کند قائل به اشتراک لفظی شده اید. توماس اکوئیناس می گفت هر دو غلط است، نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی، و نخستین فیلسوفی که در تاریخ بشر این نظر را بیان نموده است توماس اکوئیناس است. علمای ما قطعاً اشتراک لفظی را رد می کردند، و در مشترک معنوی هم دخل و تصرف می کردند و می گفتند جهات امکانی علم را از علم انتزاع کنید و آنگاه آن را به خداوند نسبت دهید. مثلاً علمی که به انسان نسبت می دهیم دو قسم است، علم حصولی و علم حضوری؛ روشن است که علم حصولی را نمی توان به خداوند نسبت داد، چون علم حصولی یک خصوصیت امکانی علم است.

اما توماس اکوئیناس معتقد بود که هر دو نظر غیر قابل دفاع است. اما اشتراک معنوی غیر قابل دفاع است چرا که اگر بگوئیم علم منسوب به خدا به همان معنایی است که به انسان نسبت داده می شود، در این صورت، خدا را از آن مقام رفیع خود تنزیل کرده ایم، چه آنکه در این صورت خدا چیزی بیش از ما آدمیان نیست و می دانیم که چقدر منقصت در علم و حیات و سمع و قدرت ما آدمیان هست.

اما اشتراک لفظی هم قابل دفاع نیست؛ چرا که اگر قائل به اشتراک لفظی شوید لازمه اش این است که وقتی به خداوند عالم بودن را نسبت می دهید یک معنا داشته باشد و وقتی به انسان نسبت می دهید معنای دیگری داشته باشد و در این صورت، ما نمی دانیم که وقتی کسی به خدا عالم بودن را نسبت می دهد، مراد او چیست؟ چون ما معنای عالم بودن انسان را می فهمیم، اما عالم بودن خدا را نمی فهمیم، در این صورت همه صفاتی که به خداوند نسبت می دهیم، صفاتی هستند که لقلقه زبان اند و ما از معنای آن بی خبریم، گویا هیچ چیز درباره او نگفته ایم و این همان تعطیل العقول عن معرفه الله به تعبیر قدمای ماست و لا ادری گری<sup>۸۶</sup> به تعبیر امروزی آن است.

وی معتقد است بین این دو اشتراک لفظی و معنوی یک قسم سوّمی وجود دارد که آن عبارت است از «تمثیل».<sup>۸۷</sup> برای اینکه مفهوم تمثیل روشن شود و بعد انواع آن را بیان کنیم، ابتدا از مثالهایی استفاده می کنیم.

مثلاً می گوئیم «سگ حیوان وفاداری است» یا «مورچه جانور مصلحت اندیشی است» یا «روباه حیوان مکاری است»، توماس با همین مثال سگ شروع می کند. وی می گوید چگونه ما وفادار بودن را به سگ نسبت می دهیم؟ به تعبیر دیگر، آیا وقتی با وفا بودن را به سگ نسبت می دهیم می فهمیم یعنی چه؟

. Agnosticism<sup>86</sup>.

87. Olegery.



یا اینکه فقط با الفاظ بازی می‌کنیم؟ چه چیزی مصحح و مجوز ما در اسناد وفاداری به سگ است؟ وی می‌گوید اگر در یک نکته دقت کنیم، رمز اسناد صفات به خداوند متعال هم روشن می‌شود. واقعیت این است که ما آدمیان یک حال نفسانی و روانی در درون خودمان احساس می‌کنیم که اسم آن را «وفاداری» می‌گذاریم، این «وفا» یا «وفاداری» حالتی است که عارض بر نفس انسانی می‌شود. این احساس، یکی از اوصاف روح آدمی است که هر وقت این حالت نفسانی «وفاداری» بر ما عارض شود، یکی یا چند اثر جسمانی هم دارد. یعنی گرچه آن حالت نفسانی جایگاهی در درون ما دارد ولی آثار آن در بیرون است، مثلاً حالت غم، حزن، اندوه یک حالت نفسانی است ولی سبب می‌شود که بگویید، این «گریه» اثر آن حالت نفسانی است که اسم آن «اندوه» است یا لافل اثر آن این است که لبخند نمی‌زنید، یا از رفتن به صحرا و باغ برای شما انبساطی حاصل نمی‌آید. ما وقتی نسبت به آدمی در درون خودمان احساس وفاداری داریم، این وفایی که در درون خود احساس می‌کنیم یک سری اوصاف دارد، مثلاً یکی از آثارش این است که اگر در جایی به ما بی‌التفات کرد، ما به این بی‌التفاتى بها نمی‌دهیم، زود از او نمی‌رنجیم. اگر زحمتی بر دوش ما گذاشت آن را انجام می‌دهیم، در غیاب او، در مقابل بدگوئی دیگران از او دفاع می‌کنیم، اینها همه اثر آن حالت نفسانی است. این حالت نفسانی آثار و خواص جسمانی هم دارد، یعنی آثار و خواصی که ناظران و شاهدان بیگانه هم متوجه آن می‌شوند، به خلاف آن حالت نفسانی که فقط خودم نسبت به آن ناظر و هیچ ناظر بیگانه‌ای به آن نظر نمی‌تواند بکند. همین طور درباره دشمنی، یعنی وقتی نسبت به کسی احساس دشمنی می‌کنم تا این دشمنی در حالت کمون است، هیچ کس از آن با خبر نیست، وقتی شما از دشمنی من با خبر می‌شوید که این دشمنی یعنی این حالت درونی از حالت اختفا بیرون آید و بروزی پیدا کند، یعنی اثری جسمانی از آن دیده شود.

پس ما می‌بینیم یک حالت نفسانی به نام «وفاداری»، یک نوع علیت نسبت به این آثار جسمانی دارد. حال وقتی من درباره خودم این جریان را یافته‌ام، فرآیند آن در مورد دیگران عکس می‌شود، یعنی من به عنوان یک انسان ابتدا از حالت نفسانی خودم اطلاع پیدا می‌کنم، چون علم حضوری نسبت به آن دارم ولی نسبت به اثر جسمانی آن حالت نفسانی، علم حضوری ندارم، بلکه یا علم حصولی دارم و یا اینکه چه بسا نسبت به آن مدتها بی‌خبر هستم. در مورد خودم، علم به حالت نفسانی مقدم است بر علم به آثار جسمانی آن، ولی در مورد دیگران ابتدا من بعضی از آثار جسمانی‌ای را که هنگامی که خودم واجد آن حالت نفسانی بودم، دارا می‌شدم در شما می‌بینم، و این حالت شما مرا منتقل می‌کند به اینکه بگویم آن شخص واجد فلان حالت نفسانی است. پس در مورد دیگران علم به اثر جسمانی مقدم است بر علم به حالت نفسانی.

این فرآیند به لحاظ منطقی دو اشکال دارد که هیچ کدام قابل اغماض نیست، گرچه ما در زندگی روزمره مرتکب آن می شویم و فرآیندهای فوق را اجرا می کنیم.

مشکل اول: فرض می کنیم یک حالت نفسانی به نام حالت نفسانی M در درون من وجود دارد که پدید آورنده اثر جسمانی به نام B است. حال آیا می توانم بگویم که هر وقت اثر جسمانی B در من پدید آمد، حتماً حالت نفسانی M هم در من وجود دارد؟ خیر، چون ممکن است B معلولی باشد که تنها یک علت نداشته باشد، بلکه چه بسا N هم بتواند B را پدید آورد. پس تنها چیزی که می توانیم بگوئیم این است که هر وقت M باشد «B» هم هست ولی معنایش این نیست که «هر وقت B باشد حتماً M هم هست». یعنی هر وقت معلولی تحقق پیدا کرد، نمی توان بر علت تامه خاصی انگشت گذاشت، مگر اینکه از راهی پی برده باشیم به اینکه علت تامه، علت تامه منحصره است.

مشکل دوم: درباره دیگران است؛ فرض می کنیم اثر جسمانی «B» در من منحصراً از حالت نفسانی M پدید آید. (یعنی از مشکل اول صرف نظر می کنیم) وقتی من در زید هم اثر نفسانی B را می بینم آیا می توانم حکم کنم که در او هم حالت نفسانی «B» تحقق پیدا کرده است؟ این هم مشکل است، چون یک نوع قیاس به نفسی است، چون خودم را چنین دیده ام، حکم می کنم که در زید هم چنین است ولی از کجا معلوم که واقعاً هم چنین باشد؟ هیچ دلیلی بر این مطلب داریم؟!

ولی توماس می گفت ما آدمیان از این دو مشکل صرف نظر می کنیم و فرآیند فوق را اجرا می کنیم؛ در سگ اثر جسمانی را می بینیم، بعد می گوئیم این اثر جسمانی در ما آدمیان ناشی از فلان حالت نفسانی است، پس در سگ هم ناشی از حالتی نفسانی است. و همین طور درباره مصلحت اندیشی مورچگان و حيله گری روباه و امثال اینها.

البته اینجاست که مشکل سوّمی هم پیدا می شود و آن اینکه به چه دلیل این حالات نفسانی را از انسان به سایر حیوانات تعمیم می دهید؟ وی می گفت در این مثالهایی که گفته شد «تمثیل» برقرار است. این تمثیلی که درباره حیوانات بکار می بریم، در مورد خداوند هم بکار می بریم، منتهی تمثیل دو قسم است:

۱. تمثیل بالارونده (فرارونده) و آن در صورتی است که علم را، وفا را، قدرت را و... به خدا نسبت

دهیم.

۲. تمثیل فروآینده، مثل اینکه وفا را به سگ نسبت دهیم.

توجه دارید که حد وسط در این دو «تمثیل» انسان است، یعنی اگر حالت وفاداری را از انسان به خداوند تعمیم و نسبت دادیم، تمثیل ما تمثیلی بالارونده است و اگر از انسان به حیوان نسبت دادیم تمثیلی فرورونده است. اما این فراروندگی و فروروندگی به چه خاطر است؟ آیا به خاطر پستی حیوانات و اشرف

بودنِ خداوند است؟! وی می گفت می توان چنین گفت ولی حقیقت و واقعیت این است که این فراروندگی و فروروندگی به خاطر این است که صفت در خداوند به شکل اتم و اکمل وجود دارد و در حیوانات به صورت ناقص. البته وی خود را مبدع این فرآیند نمی داند، بلکه ارسطو را مبدع این فرآیند می داند.

واقعیت این است که نظر وی، نظر موفقی نیست؛ اولاً سه اشکالی که قبلاً بیان نمودیم بر نظر او وارد است و بنا بر فرض چشم پوشی اشکالها در حق انسان، درباره خداوند مسامحه جایز نیست.

### گرایش فلسفی توماس

نکته دیگری که توماس اکوئیناس برای اولین بار به آن توجه پیدا کرده بود این بود که تا زمان وی، فلسفه ای که در میان مسیحیان رواج داشت «فلسفه افلاطون» بود. البته نباید نقش اگوستین قدیس را در رواج فلسفه افلاطون نادیده انگاشت ولی توماس اکوئیناس از فلسفه افلاطونیان راضی نبود، یعنی فلسفه افلاطون را در مقایسه با فلسفه ارسطو ضعیف می دید و به نظر او، به لحاظ عقلانی، فلسفه ارسطو قابل دفاع تر است. لذا از همان جوانی، عزم بر این داشت که فلسفه ارسطو را در حوزه های علمی مسیحی رواج دهد. اما وی در این راه، خود را با دو مشکل مواجه می دید:

■ اولاً: در هر مسأله ای که ارسطو به شکلی داوری کرده است و افلاطون به شکل دیگری، وی می باید اثبات عقلانی می کرد که داوری ارسطو قانع کننده تر است تا داوری افلاطون.

■ ثانیاً: وی احساس می کرد حتی اگر بر مشکل فلسفی فوق فائق آید، باز حوزه های دینی مسیحی فلسفه ارسطو را نمی توانند بپذیرند، چرا که توماس با یک مشکل کلامی مواجه بود و آن اینکه مسیحیان معتقد بودند که عقائد دینی و مذهبی آنها بوسیله مکتب افلاطون تأیید عقلی فلسفی می شود. در حوزه های علمیه مسیحی فلسفه به دو کار می آمد: یکی اینکه یک سلسله اموری را اثبات عقلانی می کرد، دیگر اینکه، پشتوانه های استدلالی برای مدعیات دینی و مذهبی فراهم می آورد. یعنی با فلسفه کاری می کردند که گزاره های دینی تنها جنبه تعبدی پیدا نکنند، بلکه جنبه فلسفی و عقلانی هم پیدا کنند. توماس می دید که نزدیک به هشت قرن است که مسیحیان مدعیات دینی و مذهبی خویش را با استفاده از فلسفه افلاطون اثبات می کنند، پس اگر فلسفه افلاطون را از ایشان بگیرد، اینها گمان می کنند که دیگر همه چیز را از دست داده اند و این مشکل دوم به یک معنا مهمتر از مشکل اول بود.

متأسفانه امروز هم چنین است، یعنی اگر برهان حرکت ارسطو دستخوش تحولی و انتقادی شود، گمان می کنند که ارکان دین اسلام در حال تغییر است، چون هزار و اندی سال است که وجود خدا را با

برهان حرکت اثبات کرده اند. حال اگر این برهان مورد انتقاد و تزلزل قرار گیرد، به نظرشان می آید که آهسته آهسته پایه های دین در حال تزلزل است. توماس در مقام پاسخگویی می گفت: هر دین و مذهبی چنین نیست که تنها با یک نظام فلسفی بتوان مدعیاتش را اثبات کرد بلکه می توان با چند نظام فلسفی از مدعیات یک دین دفاع کرد. یعنی می توان مثلاً مسیحی بود و با نظام فلسفی افلاطون از مدعیات دینی دفاع کرد و می توان مسیحی بود و با نظام فلسفی ارسطو از مدعیات دینی خود دفاع کرد. در واقع، چنین نیست که خدای متعال گفته باشد که عیسی و ارسطو با هم، اگر خواستی باید هر دو را خواسته باشی و نمی توان یکی را خواست و دیگری را وانهاد. این نکته ای است که برای اولین بار، وی به آن توجه پیدا نموده است. از زمان توماس اکوئیناس به این طرف فلسفه مسیحیت با ارسطو عجین شده است، و چه بسا اگر توماس امروز هم زنده بود می گفت عیسی مسیح را می توان با مکتب اگزیستانسیالیسم هم تأیید کرد.

این نکته به نظر من، درس بسیار خوبی است که وی به ما داده است ولی ما هنوز که هنوز است این درس را یاد نگرفته ایم و گمان می کنیم که دین اسلام تنها با مکتب ارسطو تأیید می شود. نمی دانیم که می توان مکتب اگزیستانسیالیسم را به عنوان یک مکتب فلسفی پذیرفت، فنومولوژی را به عنوان یک مکتب فلسفی پذیرفت و حتی تجربه گرایی را به عنوان یک مکتب فلسفی پذیرفت و در عین حال معتقدات دینی خویش را با کمک این نظامهای فلسفی اثبات کرد. البته اینکه یک نظام فلسفی بتواند مدعیات دینی را اثبات کند، جهت ارجحیت برای آن دین ندارد و البته شکی هم نیست که نظامهای فلسفی در یک درجه نیستند. امروزه، در غرب بعضی از متکلمان مسیحی گرایش به ارسطو دارند. بعضی گرایش به افلاطون دارند، بعضی گرایش به اگزیستانسیالیسم دارند مثل پل تیلیخ و ضرورتی برای گرایش به یک مکتب فلسفی خاص وجود ندارد. ولی در عالم تشیع این تفکر وجود ندارد، بلکه یک حالت ارسطوئی غلبه دارد، در میان اهل تسنن هم یک حالت اشعری گری که به یک معنا اصولاً استدلال عقلی چندانی بکار نمی رود، غالب است. نظامهای فلسفی همگی بالقوه این استعداد را دارند که مدعیات دینی را اثبات کنند. به عنوان مثال، اگر تفکر شیخ اشراق در میان ما غالب شده بود حوزه های علمیه ما، امروزه، از تفکر افلاطون برای اثبات مدعیات دینی استفاده می کردند ولی شانس شیخ اشراق نگفت یا اینکه شانس افلاطون نگفت و امروزه ارسطوئیان غالب اند و همه جا از مدعیات دینی با استدلالاتی که صبغه ارسطوئی دارد دفاع می کنند. حال اگر یک فیلسوف اگزیستانسیالیست قوی در بین ما پیدا شود که یک قدرتی مثل قدرت علامه طباطبائی (ره) یا صدرالمآلهین «ره» داشته باشد، دویست سال دیگر نوادگان ما از مدعیات دینی با فلسفه اگزیستانسیالیسم دفاع می کنند. این امری است کاملاً ممکن، امروزه ما یدالله فوق ایدیهیم را از ظاهرش عدول می دهیم؟ چون یکسری دیدگاههای فلسفی خاص داریم، اگر یک نظام فلسفی دیگر بیاید، چه بسا بعضی از این ظواهر را عدول ندهد ولی در بعض ظواهر دیگر که آن نظام فلسفی قبلی عدول نمی داد، عدول دهد. یعنی

در واقع، نسبت به متون دینی، بسته به نظام فلسفی مطلوب ما، عدول یا عدم عدول معنا پیدا می کند. مثلاً اشاعره هیچگاه یدالله فوق ایدیهام را از ظاهرش عدول نمی دادند، چون مشی عقلانی ای را پذیرفته بودند که طبق آن نظام، تأویل این آیه را نمی پذیرفتند و لازم نمی دیدند. اگر مشی های مختلف فلسفی در استخدام دین در آیند، اختلاف این مشی ها، در این جا ظاهر می شود که یک مکتب چند آیه را از ظاهرش عدول می دهد و بقیه را در ظاهرش ابقا می کند و مکتب دیگر چند آیه دیگر را از ظاهرش عدول می دهد و بعضی دیگر را بر ظاهرش ابقا می کند. لذا نظامهای فلسفی از این جهت رجحانی بر هم ندارند، بلکه از جهات دیگر بر یکدیگر ممکن است رجحان داشته باشند.

شاید بگویید علت اینکه علمای ما نظام فلسفی ارسطو را قبول کرده اند رجحانی بوده است که در خود نظام ارسطو می دیده اند. این سخن وقتی درست است که نظامهای فلسفی در جامعه علمی ما مطرح شده باشند و علمای ما نظام فلسفی ارسطو را نسبت به نظامهای دیگر بهتر ببینند؛ اما به لحاظ تاریخی نمی توان چنین ادعایی را قبول کرد، چرا که لازمه این ادعا این است که بگوئیم صدرالمتهلین(ره) همه نظام های فلسفی عصر خویش را نظر کرد و نظام فلسفی ارسطو را منصفانه تردید، در حالی که می دانیم چنین نبوده است. در زمان صدرالمتهلین(ره) نظام های فلسفی ای در اصفهان بوده اند که حتی صدرالمتهلین(ره) نگاهی به آن نیانداخته است، بلکه اگر در هر عصری ما به نظامهای فلسفی موجود به چشم درس آموزی نظر کرده باشیم و دیده باشیم که نظام ارسطو بهتر بوده است، این گزینش، گزینش معقولی بوده است.

آیا می توان ملتزم شد به اینکه فیلسوفان امروز ما، نظام فلسفی اگزیستانسیالیسم را به تمامه خوانده اند ولی حق را با ارسطو دیده اند، فنومنولوژی، عقل گرایی، تجربه گرایی و سایر مکاتب فلسفی را دیده اند ولی در عین حال، نظام ارسطو را نظام بهتری دیده اند، می دانیم که چنین نیست. به گفته ارسطو «افلاطون عزیز است ولی حقیقت عزیزتر».

### سه نکته در باب توماس

■ ۱. معرفت شناسی او برای اروپائیان بسیار اهمیت دارد ولی برای ما ممکن است مطلب خیلی چشمگیری نباشد. این بحث چون بحث معهودی در میان فلاسفه ما بوده است، بحثی نو و جدید نیست ولی در میان غربیان اولین بار توماس آکوئیناس آن را بیان نموده است.

این جمله از ارسطو همیشه نقل می شده است: هیچ دانشی در عقل آدمی نیست، مگر اینکه آن دانش قبلاً در حس انسان بوده است. در آثار بوعلی سینا می خوانیم که من فقد حساً فقد فقد علماً، اگر کسی

حسی را از دست بدهد، علمی را از دست داده است. توماس این گفته را تفسیر کرده است و این تفسیر از نظر غربیان اهمیت دارد.

در فلسفه بحثی مطرح است زیر عنوان اصالت عقل<sup>۸۸</sup> و اصالت تجربه؛<sup>۸۹</sup> مراد از اصالت در اینجا تقدّم است، یعنی تقدم عقل یا تقدم تجربه. به تفسیر توماس نه یکباره می توان طرفدار اصالت عقل بود و نه به طور کلی می توان طرفدار اصالت تجربه بود. باید قائل به تفصیل شد و گفت در مواردی معلومات عقلی مقدمند و در مواردی معلومات تجربی. باید میان تصور و تصدیق (قضیه) فرق قائل شد، به این صورت که اگر مراد از علوم و معارف، معلومات تصویری است در اینجا اصالت از آن تجربه است. و اگر مراد از علوم، معلومات و علوم تصدیقی است، در اینجا اصالت از آن عقل است. پس، اصالت، نه یکسره از آن عقل است و نه از آن تجربه؛ بلکه در مقام تصور اصالت از آن تجربه است و در مقام تصدیق اصالت از آن عقل.

براساس این تفسیر، معارف بشری در انسان بدین صورت پدید می آید که نخستین معلوماتی که انسان پیدا می کند یک سلسله تصورات تجربی است که از راه تجربه بدست آمده اند، بعد از این تصورات تجربی، انسان واجد یک سلسله تصورات عقلی می شود و بعد از آن واجد یک سلسله تصدیقات عقلی و سپس واجد یک سلسله تصدیقات تجربی. البته نظر فیلسوفان اسلامی<sup>۹۰</sup> هم حتی از زمان فارابی همین است و لذا تفسیر توماس در نظر ایشان مطلب جدیدی نبود. اگر چنین سیری در معارف داشته باشیم تا وقتی در مقام تصورات هستیم اصالت از آن تجربه است، اما وقتی وارد عالم تصدیقات می شویم اصالت از آن عقل است. این یکی از چهار نظری است که در این مسأله می توان اتخاذ کرد.

اگر خواسته باشیم نظر فلاسفه اسلامی و نظر توماس را روی هم حساب کنیم و یک سخن کلی بگوئیم، باید گفت اینها اصالت را از آن تجربه می دانند، گرچه در ظاهر قائل به تفصیل هستند، به این دلیل که وقتی بنا باشد در ناحیه تصورات، اصالت با تجربه باشد و تصدیقات هم همیشه مؤخر از تصورات باشند، در این صورت، به یک معنای کلی تر اصالت از آن تجربه خواهد بود و این معنای کلی تر است که به توماس اجازه می دهد بگوید این گفته من تفسیر نظر ارسطو است.

اما مسأله مهم معرفت شناسی که در اینجا وجود دارد این است که در عین زیبایی این تصویر، آیا این تصویر اساساً قابل اثبات هست یا نیست؟ به این مسأله در جای خود باید به آن پرداخت که حق با کسانی مثل توماس است یا حق با کسانی مثل دکارت؟ اقوال زیادی در این باب گفته شده است و گفتن این مطلب که معرفت شناسان به یک نظر آخری رسیده اند، سخنی خلاف انصاف است. به نظر ما این بحث، یک

88. Rationalism.

89. Empiricism.

۹۰. برای اطلاع از تفسیر نظر فیلسوفان مسلمان ر.ک به: مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه ج ۱ و ۲.

صبغه تجربی نیز دارد، یعنی باید با علمی مانند روانشناسی ادراک و روانشناسی رشد به آن پاسخ گفت و فقط بحث های عقلی مثمر ثمر نیست و به نظر می رسد جواب دقیق را در کیفیت احوال ادراک کودک باید جستجو کرد.

■ ۲. توماس آکوئیناس، ابتدا یک متفکر روشنفکر به تعبیر امروزی به حساب می آمده است، یعنی متفکری که نظر او خلاف نظر جمهور فلاسفه بوده است، ولی الآن وضع به گونه ای شده است که لااقل عمده مسیحیان (شاخه کاتولیک ها و تا حدی هم ارتدوکس ها) او را بزرگترین ایدئولوگ مسیحیت می دانند و این مطلب بسیار مهمی است که آرای فیلسوفی در ابتدا نو و بدعت آمیز باشد و در نتیجه متولیان دین و مذهب و بزرگان و روحانیان با وی ناسازگار باشند ولی اندک اندک کار به جایی برسد که هر چه را می خواهند بیان کنند به گفته او استناد کنند و بعد از دویست سال هر که می خواهد نظری مطابق با کتاب مقدس داشته باشد باید با نظر توماس آکوئیناس سازگار باشد.

درباره امکان چنین تحوّل بحث های زیادی در غرب انجام شده است و این نکته کم اهمیتی نیست، به ویژه آنکه در میان سایر فرهنگ ها و از آن جمله مسلمانها چنین چیزی پیش نیامده است.<sup>۹۱</sup>

■ ۳. تا قبل از توماس آکوئیناس هیچ فیلسوفی فلسفه احکام نمی گفت. مراد از فلسفه احکام این است که باید ها و نبایدهایی که فقه یک دین را تشکیل می دهد، توجیه عقلانی بشود. قبل از توماس، توجیه عقلانی برای آموزه های دینی وجود داشت؛ اما فقط برای آن بخشی که مربوط به هست ها و نیست ها می شد که معمولاً در علم کلام بحث می شود؛ اما در باب آموزه هایی که مربوط به باید ها و نبایدها بود، هیچ توجیه عقلانی وجود نداشت. در غرب اولین بار کسی که از توجیه عقلانی در احکام دین استفاده نمود یعنی فلسفه احکام و به تعبیر ما علل الشرائع ایجاد کرد توماس بود. معمولاً روشنفکران یک دین به فلسفه احکام بسیار اهمیت می دهند. اگر نوشته های پنجاه سال اخیر ما را ببینید، مخصوصاً نوشته های کسانی از قبیل آقای بازرگان، آقای سحابی و ... را ببینید پُر از این مطالب است. مثلاً کتابهای مطهرات در اسلام و راه طی شده نوشته آقای بازرگان مملوّ از این مطالب است که مثلاً چرا خورشید پاک کننده است، چرا باید حمد و سوره نماز صبح را بلند خواند<sup>۹۲</sup> و ... مثلاً توماس می گوید: می دانید چرا گفته اند نباید با محارم ازدواج کرد؟ به این دلیل که انسان به خاطر علقه نسبی خواهر و مادر خود را دوست دارد، همسر خودش را هم

۹۱. درباره این مطلب ر.ک به: ژیلسون، اتین؛ روح فلسفه قرون وسطی؛ ترجمه علیمراد داودی و نیز رجوع کنید به تاریخ تمدن ویل دورانت در بخش توماس اکوئیناس که البته این مسأله به بیان غیر فنی در آنجا آمده است.

۹۲. از جمله این کتاب ها می توان به آثار زیر اشاره کرد:

— سحابی، یدالله؛ مسائل دین ما.

— هاشمی نژاد، عبدالکریم؛ مناظره دکتر و پیر.

— پاک نژاد، احمد؛ اولین دانشگاه و آخرین پیامبر.

دوست دارد، حال اگر همسر انسان، خواهر انسان باشد دو تا دوستی در یک جا جمع می شود و سبب می شود که عملِ مقاربت بیش از حد صورت گیرد. و چون انجام بیش از حد عمل جنسی نه به نفع مرد است و نه به نفع زن، خدای متعال امر نموده است که با محارم خویش ازدواج نکنید تا مقاربت بیش از حد صورت نگیرد!

به نظر ما هر کس بخواهد در باب فلسفه احکام سخن بگوید، مرتکب اشتباهی سخت و شکستی عظیم شده است. دچار چنین حرفهای بی ربطی خواهد شد و در این جهت فرقی بین مسلمان و مسیحی نیست. فلسفه احکام تا آن مقدار که در روایات قطعی معصومان علیهم السلام آمده است، مورد قبول است و غیر از آن راه به بیراهه است؛ مثلاً در بعضی نوشته ها آمده است که علت اینکه گفته اند نماز را به جماعت بخوانید این است که مسجدها طاقهای هلالی دارند و طاقهای هلالی در مقابل زلزله مقاومتر است. پس اگر در شبانه روز نماز را به جماعت بخوانیم، احتمال سلامت ما بیشتر است و یقین داریم آسیب کمتری به ما می رسد!! سخنانی که مرحوم شهید پاک نژاد که شخصی بسیار شریف و محترم بود و خدایش بیامرز، در بیست و چهار جلد کتاب اولین دانشگاه و آخرین پیامبر آورده است، تمامی آنها در باب فلسفه احکام است و تمامی آن سخنان به نظر بنده سخنانی غیر قابل قبول است. مثلاً در باب غسل جنابت می گوید علت غسل این است که وقتی شخص محتلم می شود، تعادل اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک به هم می خورد و اگر بدن را آب فرا گیرد این تعادل باز می گردد. حال حتی اگر چنین سخنی هم صحیح باشد ولی آیا علت این حکم همین است؟ اگر علت حکم همین باشد، باید انسان وقتی غسل بدون نیت کرد غسل او صحیح باشد، اگر غرض تعادل بود که برقرار شد پس چرا دوباره باید غسل کرد. یا مطالبی بی ربطی که در باب وضو و روزه گفته است. بله اگر از باب حکمت باشد جایی برای بررسی و احتمالاً قبول آن مطلب هست ولی اگر از باب علت باشد نمی توان قبول کرد، مگر اینکه از متون دینی بدست آید. ما باید در حد اجمال قبول کنیم که هر حکمی دارای مصالح و مفاسدی هست؛ اما اگر بخواهیم وارد تفصیل آن بشویم و علت یابی عقلانی بکنیم، کار درستی نخواهد بود.



# ویلیام اُکامی

بحث کلیات

تبع ویلیام اکامی

تقسیم بندی مفاهیم

## ویلیام اُکامی

وی یک روحانی مسیحی اهل اُکام است و اهمیت او در تاریخ فلسفه به دلیل سه نکته است که ما در این بحث فقط به همین سه نکته می پردازیم.

### ۱. بحث کلیات

به نظر می آید هر چیزی در جهان خارج شخصی و جزئی است و مادامی که تشخیص پیدا ننموده است نمی تواند وجودی پیدا کند. تشخیص بودن، لااقل به این معناست که در عالم خارج هیچ چیزی را بر هیچ چیزی نمی توان حمل نمود، هر چیزی فقط خودش است و لاغیر. و به تعبیر منطقی، هر چیزی خودش است بالضرورة و هر چیزی غیر خودش نیست بالضرورة. اما سخن بر سر جایگاه مفاهیم کلی است. این مفاهیم به نظر می آید که قابل حملند و اگر موجودیتی نداشته باشند و معدوم به حساب آیند چگونه قابل حمل اند؟ و اگر موجودند کجا وجود دارند. این بحثی است که از زمان افلاطون به این طرف وجود داشته است؛ البته در باب مفاهیم جزئی هم به طور دقیقتری این بحث وجود دارد، چون قابل حمل اند.

در این باب سه نظر وجود دارد: ۱. رئالیسم؛ ۲. ایده آلیزم؛ ۳. نومینالیزم.<sup>۹۴</sup>

البته هر سه عنوان موجود در اینجا مشترک لفظی اند و معانی متعددی دارند که ما فقط یک معنا از هر کدام را مد نظر داریم:

اما نظریه رئالیزم، نظریه ای است که به افلاطون باز می گردد، افلاطون می گفت مفاهیم کلی در عالم خارج تحقق دارند. یعنی اینها اموری واقعی<sup>۹۵</sup> هستند و حقیقتاً تحقق خارجی دارند؛ منتها نباید پنداشت که وجود آنها در عالم محسوسات است بلکه در جایی هستند که آن را عالم صور یا مُثُل می داند. لذا می گفت

94. Nominalism.

95. Real.

مفهوم گربه، مفهوم آهو و ... واقعاً مصداق دارند آن هم در عالم صور یا مثل. این نظر را نظریه رئالیزم مفاهیم کلی می نامند، و گاهی با تعبیر مبهمی، آن را «رئالیزم معرفت شناختی» می نامند.

ارسطو این نظر را رد کرد و قائل به «ایده آلیزم معرفت شناختی یا ایده آلیزم مفاهیم کلی» شد و معتقد بود این مفاهیم تنها در عالم ذهن آدمی تحقق دارند. اگر آدمیان نبودند، یا آدمیان ذهن نداشتند، دیگر خبری از این مفاهیم هم نبود و تحقیقی نداشتند.

در فرهنگ غرب، شاخصه ویلیام اکامی این است که وی فیلسوفی است که در باب مفاهیم کلی معتقد بود نه ایده آلیزم صحیح است و نه رئالیزم؛ مفاهیم کلی وجودی ندارند تا بگوئیم جای تحقیقشان کجاست. در واقع، وجه مشترک ارسطو و افلاطون این بود که هر دو، وجودی را برای این مفاهیم قائل بودند، اما در موطن آن اختلاف نظر داشتند، ولی ویلیام می گفت اساساً این مفاهیم واقعی نیستند. در این صورت، او باید مسأله حمل مفاهیم کلی و معنای آنها را حل می کرد، وقتی می گوئیم انسان، حیوان و ... اینها یعنی چه؟ وی می گفت اینها یک سری علائم رمزی اند، وقتی می گوئیم  $a^2 + b^2 = (a+b)^2 - 2ab$  اینها همه علائم هستند، مگر  $a$  و  $b$  مفهوم دارند؟،  $+$  یا  $=$  و یا  $-$  مفهوم دارد؟ همه اینها یکسری رموزند.

این علائم را رمز برای چیزی گرفته اند ولی هیچکدام تحقیقی ندارند. اگر بپرسند قضیه الف ب است صادق است یا کاذب؟ پاسخ این است که نه صادق است نه کاذب، چون از آنها چیزی در ذهن ما منعقد نمی شود. اما اگر به جای الف «پرویز» می گذاشتیم و به جای «ب» غائب؛ در آن صورت، «پرویز غائب است» محتمل الصدق یا محتمل الکذب می شد. پس تا وقتی با رموز سرو کار داریم، چیزی از آنها در ذهن ما منعقد نمی شود. حال ویلیام می گوید: «پرویز غائب است» هم چیزی جز رمز نیست، انسان اسم هست ولی مفهوم نیست، پرویز هم اسم هست ولی مفهوم نیست، اینها تسمیه یا نام گذاری هستند ولی هیچ چیزی از آنها فهمیده نمی شود، درست مثل اسمهای عام و خاص، شما وقتی اسم کسی را زید یا عمرو یا خالد می گذارید، این اسمها هیچ خصیصه ای از خصائص این موجودات خارجی را نمی رسانند بلکه صرف یک نوع قرارداد است. تمام مفاهیم کلی از نظر ویلیام چنین هستند، یعنی یکسری اسامی هستند که ما هیچ گونه برداشتی از آنها نداریم و هیچ مفهومی ندارند، این نظریه را اصالت تسمیه یا نومینالیزم می گویند. البته به نظر او رموز دو دسته اند؛ یک دسته رموزی که در مقابل آنها تنها یک ما بازاء خارجی وجود دارد و یک دسته رموزی که در مقابل آنها چند ما بازاء خارجی هست. رمز در اسماء خاص، رمز برای یک شیء است و در اسماء عام رمز برای چند شیئی است، نه اینکه رمزی در ذهن ما حاصل آید و وقتی در ذهن ما منتقش شد بر همه افراد به طور یکسان قابل حمل باشد.

این نظر، نظری است که حتی اگر مبدع آن ویلیام اکامی نباشد، چنانکه برخی معتقدند کسانی قبل از او هم به این نظر معتقد بوده اند، ولی قهرمان آن ویلیام اکامی است.

## ۲. تیغ ویلیام اکامی

اکامی معتقد بود اقتضای عقل ما این است که تا خود چیزی یا آثار و خواص آن چیز را حس نکرده ایم به وجود آن قائل نشویم. بنابراین، اگر بخواهیم از مقتضای عقل بشری عدول نکرده باشیم باید چیزهایی را بپذیریم که یا خود آنها را حس کرده باشیم چه به حس ظاهر و چه به حس باطن یا آثار و خواص آنها را حس کرده باشیم. و در غیر این دو صورت ما نمی توانیم به وجود چیزی معتقد شویم. اگر بخواهیم چنین مشی ای پیشه کنیم باید دست از اعتقاد به بسیاری از چیزها برداریم. اکامی اگر از راه حس به چیزی یا به آثار چیزی پی نمی برد درباره وجود آن به لادری گری معتقد می شد، مثل اعتقاد او به وجود فرشتگان، چون نه کسی آنها را دیده است و نه آثاری از آنها را می توان حس نمود، با اینکه او به وجود خداوند قائل بود. اکامی معتقد بود اگر غیر از این دو راه بخواهیم به وجود موجودی قائل بشویم بی جهت جهان را شلوغ کرده ایم لذا به قاعده ای معتقد می شود که بسیاری از چیزهای عالم را از صفحه روزگار محو می کند، لذا به این قاعده، تیغ اکام می گویند.

این سخن اکام واقعاً بسیاری از موجوداتی را که انسان ها بدان اعتقاد دارند و از واقعیت می اندازد، ولی مشکل این دو راه این است که با خطای حواس چه می توان کرد؟ اگر کسی به خطای حواس چه به صورت نظام مند و چه به صورت اتفاقی قائل شد می تواند بگوید درست است که من فلان چیز را حس نموده ام ولی نمی توانم بوجود آن معتقد شوم، چرا که حس خطا کار است، این مطلب، راه اول اکامی را دچار مشکل می کند. اما راه مشاهده آثار، مشکل بیشتری دارد. فرض کنید من شوری غذا را احساس می کنم ولی این شوری چگونه می تواند اثر و خاصیت چیزی باشد؟

به تعبیر دیگر، وقتی شما چیزی را اثر و خاصیت چیز دیگری می دانید که اول وجود آن چیز دیگر مفروض شماست و گرنه به چه دلیل آن را اثر و خاصیت آن شی می دانید. البته این مشکل تا به آخر به همین قوت باقی نمی ماند، بلکه یک سلسله امور به کمک ویلیام می آید، ولی به هر حال در بدو امر این مشکل وجود دارد. اینکه چیزی بخواهد اثر و خاصیت چیز دیگر باشد، این یک مفهوم ثانیه فلسفی است، مثلاً در برهان نظم، ما نظم را اثر و خاصیت خداوند می بینیم و می گوئیم چون نظم وجود دارد، خدا هم وجود دارد. یا صاعقه را اثر خشم الهی می دانیم، از کجا اینها را اثر خشم الهی یا تدبیر الهی می دانیم؟ تا وقتی فرض وجود خدا نکرده باشیم، چگونه می توان آن را اثر وجود خدا دانست؟ فقط می توان آن را اثر مؤثری دانست و شوری را اثر شیءای بدانیم ولی چرا می گوییم شوری اثر نمک است. البته، از راه حس باطنی تنها می توان به جوهر نفس پی برد، و هیچ جوهر دیگری از این راه حس نمی شود، بلکه سایر

جواهر از راه دوم اثبات می شوند، یعنی ابتدا اثر و خاصیت شیئی حس می شود و سپس به وجود صاحب اثر پی می بریم ولی از کجا معلوم که شوری همیشه اثر نمک باشد؟ یعنی گام دوم این استدلال که این اثر از آن، آن مؤثر است چگونه برداشته شد؟

پس به نظر می آید این حرف اُکامی که «جهان را چندان شلوغ نکنید» حرف صحیحی است ولی در طریقی که ارائه می کند سخن وی درست نیست و جهان از آنچه هست خلوت تر می شود. از این جهت همه اموری را که خودشان محسوس نیستند، بلکه آثارشان محسوس است، امروزه، «مفاهیم نظری» می نامند، یعنی مفاهیمی که فقط تئوری های ما را می سازند و راهی برای اثبات وجودشان نیست. مثلاً چه فرقی بین مفهوم حرارت و مفهوم آتش هست؟ حرارت مفهومی است که مصداق آن محسوس استولی آتش مفهومی است که مصداق آن محسوس نیست بلکه اثر آن محسوس است. به مفهوم حرارت یا سوزش «مفهوم مصداقی» و به تش «مفهوم نظری» می گویند. مفاهیم نظری، همان مفاهیمی هستند که راه اثباتشان همان راه دوم اکامی است. فرق عمده ای که این دو مفهوم دارند این است که اگر مفهوم، مفهوم مصداقی باشد، و از راه اول وجود آن اثبات شده باشد، چنین مفهومی دیگر تا ابدالابد باقی است و دست از وجودش بر نمی داریم ولی مفاهیم نظری که از راه دوم وجود آنها اثبات می شود، احتمال دست برداشتن از آن می رود.

### ۳. تقسیم بندی مفاهیم

وی همه مفاهیم را رمز و علامت می دانست، ولی نکته ای گفته است که در آن هم می خواهد تفاوت بین علم منطق و فلسفه را نشان دهد و هم صعوبت فلسفه را؛ وی می گوید، مفاهیم (اسم) دو دسته اند: ۱. مفاهیمی که اسم اشیاء هستند؛ ۲. مفاهیمی که اسم کلمات اند. مثلاً انسان اسم شی ای است ولی «نوع» اسم انسان است. فرق میان «انسان» و «نوع» با اینکه هر دو مفهوم کلی هستند در این است که با اسم اولی یعنی «انسان»، اشیاء خارجی را تسمیه می کنیم و با مفهوم و اسم دوم کلمات را تسمیه می کنیم، پس لغاتی مانند دیوار، گل، شیشه و ... اسماء اشیاء خارجی هستند ولی «نوع»، «جنس»، «فصل»، «قضیه» با اینکه اینها هم مفاهیمی کلی اند ولی با آنها اشیاء دسته اول را نامگذاری می کنیم، نه اینکه اشیاء خارجی را نامگذاری کنیم. از این نظر، مفاهیم دسته اول مفاهیم اولی هستند، چون اشیاء خارجی را تسمیه می کنند و مفاهیم دسته دوم، مفاهیم ثانیه هستند، از آن جهت که اسماء خارجی را تسمیه می کنند. پس مفهوم به دو قسم قابل تقسیم است یکی اسم شی و دیگری اسم کلمه. این تقسیم بندی به آنچه که ما در فلسفه، مفاهیم اولی و مفاهیم ثانیه می گفتیم، بسیار نزدیک است. منتهی یک نکته وجود دارد و آن اینکه ما اولاً وقتی

می خواستیم مفاهیم اولی و مفاهیم ثانیه را تعریف کنیم، تعبیر و سخن ما بسیار دقیق تر بود از آنچه که او اسم شی و اسم کلمه می نامید. ثانیاً، اگر ما می خواستیم مفاهیم را این چنین نامگذاری کنیم، مفاهیم را سه دسته می دانستیم؛ ماهوی، منطقی و فلسفی ولی در کلام وی مفاهیم فلسفی وجود ندارد.

وی از این سخن خویش دو نتیجه می خواهد بگیرد. یکی اینکه می گوید: تفاوت بین منطق و علوم دیگر در این است که منطق با اسم کلمه سر و کار دارد، در حالی که علوم دیگر از اسم شیء بحث می کنند. دوم آنکه صعوبت فلسفه به این دلیل است که فلسفه گاهی از اسم شیء صحبت می کند و گاه از اسم کلمه، و این سبب خلط و مغالطات فراوانی می شود.

به نظر ما هیچ کدام از نتایج فوق درست نیست، و در اینجا فقط به ذکر یک نکته بسنده می کنیم. وقتی وی می گوید منطق با سایر علوم، تفاوت مذکور را دارد، باید توجه داشت که سایر علوم شامل هر دانشی غیر از منطق است، در حالی که بعداً از کلمات وی معلوم می شود که مراد وی از سایر علوم، هر دانشی غیر از منطق نیست بلکه هر دانشی غیر از منطق و فلسفه و ریاضیات است. به تعبیر دیگر، تفاوت منطق با علوم تجربی، مدّ نظر وی بوده است که منطق از اسم کلمه بحث می کند و علوم تجربی از اسم شیء، اما علوم عقلی و ریاضیات، در حقیقت، در برزخی میان این دو هستند و این سبب صعوبت فلسفه و ریاضیات است. چرا که گاهی از اسم کلمات بحث می کنند و گاه از اسم اشیاء و هر کدام از اینها حکمی جداگانه دارند و ذکر این دو دسته مفاهیم، انسان را تحریک می کند به اینکه حکم هر دسته ای را به دسته دیگر سرایت دهد و خود این مطلب موجب سوء فهم ها و مغالطات فراوانی می شود.

این سه نکته، نکاتی هستند که شاخصیت مهمی به ویلیام داده اند. از اُکام که بگذریم در حقیقت از آخرین فیلسوف قرون وسطی گذشته ایم، چرا که بعد از اُکام به دکارت می رسیم که او را پدر فلسفه جدید خوانده اند و با او فلسفه جدید شروع می شود.

# رنه دکارت

شک دکارت

اثبات خدا از دیدگاه دکارت

فطریات

فلسفه دین دکارت

اعتقاد به معاد روحانی

روانشناسی دکارت

طبیعت آدمی

در باب زندگی و شیوه تحصیل و احوال شخصی دکارت<sup>۹۶</sup> در اینجا سخنی نمی‌گوییم و این مسأله را به آنچه در کتابهای تاریخ فلسفه آمده است، وامی‌گذاریم. آنچه برای ما مهم است سیر تفکر او و تحولی است که بواسطه او در تاریخ فلسفه پدید آمده است. بنابراین، به طور مستقیم به طرح افکار او می‌پردازیم.<sup>۹۷</sup>

---

96. Rene Descartes, (۱۶۵۰ — ۱۵۹۶).

۹۷. منابعی برای مطالعه بیشتر:

الف: کتابهای خود دکارت که به زبان فارسی ترجمه شده است:

(۱) گفتار در روش درست راه بردن عقل؛ مترجم محمد علی فروغی. این کتاب با حجم کم از اهم کتابهای دکارت است. فروغی ابتدا قصد نوشتن سیر حکمت در اروپا را نداشت و این کتاب را از زبان فرانسه به فارسی ترجمه کرد، بعد همانطور که در مقدمه تصریح دارد، می‌گوید وقتی ترجمه را تمام کردم، دیدم اگر خواننده آنچه را که در غرب اتفاق افتاده است نداند، این کتاب برایش هیچ سودی ندارد، و وقتی از تالس شروع کردم و به دکارت رسیدم، کسانی پیشنهاد کردند که بقیه را هم بنویس، پس بقیه استطرادی است. یعنی فلسفه وجودی سیر حکمت در اروپای فروغی همین کتاب است. ترجمه‌های فروغی ترجمه‌های دقیقی است، علاوه بر آنکه با نثر بسیار زیبا و فخمی نوشته شده است.

(۲) تأملات دکارت؛ مترجم دکتر احمد احمدی. از انتشارات مرکز نشر دانشگاهی. تأملات وی شش تأمل است

که در این میان تأمل اول و دوم خیلی مهم است و شك دکارتی در این دو تأمل آمده است. ترجمه بسیار دقیق است ولی خیلی روان نیست. مترجم از ترجمه‌های عربی و انگلیسی هم استفاده نموده است.

(۳) اصول فلسفه، مترجم منوچهر صانعی، ترجمه خیلی ضعیف و پر غلط و دارای افتادگی‌های فراوان است، با آنکه توسط مترجم دیگری به نام آقای باقر پرهام ویراستاری شده است.

ب: کتابهایی درباره دکارت:

(۱) کتب تاریخ فلسفه: تاریخ فلسفه برتراند راسل بحث خوبی درباره دکارت دارد. بخش دکارت در سیر حکمت در اروپا را هم ملاحظه کنید. تاریخ فلسفه ویل دورانت و تاریخ فلسفه کاپلستن هم بخش مهمی درباره دکارت دارند. تاریخ فلسفه امیل بریه هم بخشی از آن که راجع به دکارت است ترجمه نشده است.

(۲) ژیلسون، اتین: نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی. ژیلسون از بزرگان فلسفه قرن بیستم فرانسه است. چون ژیلسون معتقد است همه تفکرات فلسفی غرب از آرای دکارت سرچشمه می‌گیرد، لذا در این کتاب به نقد آرای او می‌نشیند.

(۳) بیع، مهدی: پندار گسترش‌پذیری بی‌پایان حقیقت، ترجمه احمد آرام. اصل کتاب به زبان فرانسوی نوشته شده است. با اینکه عنوان کتاب گویای این مطلب نیست که درباره دکارت باشد ولی بخش اعظم کتاب درباره اوست.



## شک دکارت

شک او یک شک دستوری یا روش شناختی است. می توان شک را به یک لحاظ به دو قسم تقسیم کرد. یکی شکهای مزاجی، یعنی شکهایی که از روحیه شخص ناشی می شود. چنین اشخاصی به علل و عوامل مختلف تربیتی و ژنتیکی انسانهای شکاکی هستند و زود مطلبی را باور نمی کنند و حتی ممکن است در باورها و اعتقادات خویش شک کنند.<sup>۹۸</sup>

شک دیگر، «شک دستوری» است که در چنین شک، شک مریض نیست، بلکه می خواهد به یقینی برسد و می بیند برای دسترسی به این علم، خوب است همه چیز را در معرض شک بداند و بعد ببیند آیا از این ویرانه چیزهای سالمی بیرون می آید یا خیر؟ چنین انسانی از اول در پی علم یقینی است ولی راه را در این می بیند که ابتدا در همه چیز شک کند و سپس از میان آنها امری سالم بیرون آورد و زیربنای معرفتی خود قرار دهد و همین طور اموری را بیرون آورد تا یک نظام معرفتی یقین آور برای او حاصل آید. شک دستوری، شک است که به تعبیر مرحوم مطهری، در آن، شک یک جایگاه نیست بلکه شک «معبر» است، و از این معبر می خواهد عبور کند و به یقین برسد.<sup>۹۹</sup> از آنجا که این شک را روشی می دانند برای رسیدن به یقین، به آن شک روش شناختی یا دستوری<sup>۱۰۰</sup> می گویند.

شک سوفسطائیان، شک دستوری نیست ولی شک دکارتی شک دستوری است. این شک گرچه سرانجام به یقین انجامید ولی شکاکیت را در اروپا رواج داد و این امر ناخواسته ای بود که دکارت بانی آن شد. شک دکارت دوازده مرحله داشت، وقتی مرحله دوازدهم به پایان رسید دیگر همه چیز در نظر او معرض شک واقع شد. این دوازده مرحله در تأمل اول دکارت آمده است. از ابتدای تأمل دوم یقینها ظاهر

---

۴) کویره، الکساندر؛ درباره فلسفه دکارت، ترجمه امیر حسین جهاننگلو، ویراسته کامران فانی. این کتاب بسیار کوچک و بسیار عمیق است.

۵) خراسانی، شرف الدین؛ انسان و جهان در فلسفه، بخشی از این کتاب که به فلسفه جدید مربوط است درباره دکارت بحث می کند.

۶) بدوی، عبدالرحمن؛ موسوعة الفلسفه، ذیل مدخل دکارت.

۹۸. توصیه اخلاقی سزاوار در اینجا آن است که نباید با چنین انسانهایی از سر خصومت برخورد کرد بلکه اگر در حق آنها بخواهید خیلی ترحم کنید، آنها را فقط مریض بدانید. آنها به دلیل دغدغه های درونی آرامش ندارند و نباید آنها را تروریست فکری خواند.

۹۹. شك دکارت بسیار شبیه به شك امام محمد غزالی در المنقذ من الضلال است و طبق بعضی از تحقیقات تاریخی جدید، دکارت از کتاب غزالی با خبر بوده و استفاده کرده است. در کتابهای تاریخ فلسفه ای که در این دو دهه اخیر نوشته شده است، می بینیم که نویسندگان تصریح می کنند که شك دکارت کاملاً متأثر و برگرفته از شك امام محمد غزالی است. برای داوری بهتر در این باب به کتاب المنقذ من الضلال رجوع کنید و یا حداقل به ترجمه این کتاب. از کتاب غزالی چهار ترجمه به زبان فارسی وجود دارد که بهترین آنها از آقای عبدالحسین زرین کوب در بخشی از يك مجموعه تحت عنوان در قلمرو وجدان به رشته تحریر درآمده است. ترجمه دیگر که به متن وفادارتر و تحت اللفظی است، ترجمه آقای صادق آئینهوند تحت عنوان شك و شناخت از انتشارات امیر کبیر است. دو ترجمه دیگر که ضعیف اند و چندان ارزشی ندارند از آقایان زین الدین کیائی نژاد و نورالدین مدرسی چهاردهی است.

۱۰۰. این تعبیر اولین بار توسط محمد علی فروغی به کار گرفته شد.

شدند، ولی از آنجا که استدلال وی در تأمل اول بر شک ها، قوی است و استدلال وی بر یقینها در تأمل دوم ضعیف، گفته اند همین مسأله سبب رواج شکاکیت شد. لذا امروزه، در کتابهای معرفت شناسی، عموم شکاکان معرفت شناس وقتی می خواهند شکاکیت خود را موجه کنند به تأمل اول دکارت استناد می کنند، چون واقعاً در تأمل اول به قوت هر چه تمامتر شک را در همه چیز سریان داده است ولی استدلال وی را در یقین ضعیف می دانند. به خصوص دیوید هیوم خوب نشان داد که بخش دوم دکارت بسیار ضعیف است. امروزه، شکاکیت قابل دفاع نیست و موضع ضعیفی دارد.

ما در اینجا دوازده مرحله شک را بیان نمی کنیم و آن را به مطالعه شما وا می گذاریم و از مرحله شروع یقین آغاز می کنیم. دکارت وقتی در همه چیز شک کرد، گفت: من اگر در همه چیز شک دارم، در این شک خودم شک ندارم. پس یک قضیه برای دکارت وجود دارد که دیگر در آن شک ندارد و آن قضیه «شک می کنم» یا «شک دارم» است. وی این یقین را سنگ زیربنای یقینات قرار می دهد و همه چیز را بر پایه آن بنا می کند. می گوید: من شک می کنم و در وجود شک شکی ندارم، پس باید در وجود شک هم شک نداشته باشم، چراکه شک بدون شک امکان ندارد. این استدلال، که اولین استدلال دکارت است معمولاً تحت این عنوان می آورند که «می اندیشم پس هستم» «Cogito ergo sum» در اینجا وی می گوید: می اندیشم؛ در حالی که بحث ما درباره شک بود، و این جاست که نقطه عطفی در فلسفه غرب پدید می آید. باید گفت از زمان دکارت به این طرف مجموعه حالات نفسانی را به «اندیشه» تعبیر می کنند، ما می گوئیم مجموعه حالات یعنی اعراض نفسانی سه دسته اند:

۱. قوای نفسانی؛ ۲. انفعالات نفسانی؛ ۳. افعال نفسانی.

شک به گفته بعضی از فیلسوفان از افعال نفسانی است و به نظر بعضی دیگر، از انفعالات نفسانی است و غیر از شک تعداد زیادی حالات نفسانی داریم ولی دکارت از همه اینها به «اندیشه» تعبیر می کند و بر این مطلب در چند جای کتابش تصریح می کند.

«اندیشه» در کلمات او به یکی از حالات نفسانی یعنی شک انصراف دارد و مراد او یکی از مصادیق اندیشه است. مانند آنکه اگر شما در خانه مرغی داشته باشید می توانید بگویید در خانه حیوان دارم. نقطه ضعف عمده ای که در این استدلال وجود دارد، گذر از شک به شک است. یعنی او از اینکه در وجود شک، شکی ندارد دو خیز گرفته است یکی آنکه از شک به شک می رسد و دوم، از شک به «من» می رسد و این دو خیز قابل قبول نیست.

در واقع استدلال دکارت به این صورت است:

اندیشه ای هست،

و

هر جا اندیشه ای هست اندیشنده ای هست،

اندیشنده ای هست پس من هستم.

یا

من می اندیشم،

و

هر که می اندیشد هست،

پس من هستم.

گفته اند می توان عبارت اجمالی «می اندیشم پس هستم» را به یکی از دو صورت فوق تبدیل به یک قیاس استثنایی نمود و دکارت در صغرای قیاس شک نداشت. این استدلال به هر کدام از دو قالب فوق درآید، استدلال ضعیفی است؛ زیرا اولاً به هر قالبی درآید، چه قالب اول و چه قالب دوم، دکارت در هر دو حال یک استدلال قیاسی بکار می گیرد و گویا اعتبار و صحت استدلال قیاسی را فرض گرفته است، با اینکه قرار بود همه چیز مشمول شک قرار گیرد و از لبه تیغ شک دکارت بگذرد. دکارت تنها وجود «اندیشه» را قبول داشت، در حالی که، صحت این شیوه استدلال را هم قبول کرده است و به آن شک ندارد. ثانیاً، علاوه بر اینکه دکارت حجیت استدلال قیاسی را قبول کرده است، باید به سؤال دیگری هم پاسخ بگوید. سؤال این است که صغرای استدلال به دلیل تجربه شخصی مورد قبول است، اما بر کبری چه استدلالی وجود دارد؟ از کجا که هر جا اندیشه ای هست اندیشنده ای نیز هست.

نکته جالب توجه در اینجا این است که نظیر همین اعتراض را حدود هفتصد سال پیش بوعلی سینا در اشارات مطرح کرده است. ابن سینا در نمط ششم اشارات آنگاه که در پی اثبات وجود نفس بر می آید، نکته ای را بیان می کند، می گوید: اگر کسی بگوید من وجود یک حالت نفسانی را در خودم دلیل بر وجود خودم قرار می دهم، سخن باطلی گفته است. زیرا امر از دو بیرون نیست یا چنین شخصی علم به وجود شک دارد یا علم به وجود شک متعلق به خودش دارد. به تعبیر دیگر، یا می خواهد از وجود شک، شاکي را اثبات کند یا اینکه می خواهد از وجود شک خاص متعلق به خود، وجود خود را اثبات کند. ابن سینا هر دو کار را ممکن نمی داند. اگر بخواهد از وجود شکي وجود خود را اثبات کند ممکن نیست، زیرا نهایت چیزی که ثابت می شود وجود شاکي است نه وجود «من»؛ از کجا که اثبات «شاکي» مرادف با «من» باشد. و اگر از وجود شک خاص متعلق به خود می خواهد وجود خود را اثبات کند، این هم ممکن نیست؛ زیرا در اینجا قبل از وجود شک، وجود خود را مفروض گرفته است، وجودی که شکي دارد. ابن سینا از غلط بودن هر دو طرف استدلال نتیجه می گیرد که وجود نفس قبل از وجود حالت های نفسانی معلوم است.

یعنی، انسان ابتدا علم به وجود نفس خود پیدا می کند و سپس علم به وجود حالتهای نفس خود؛ اما دکارت می خواهد عکس این حالت را بیان کند، یعنی می گفت: من علم به وجود حالت نفسانی ام پیدا می کنم و از این راه پی به وجود نفس خود می برم. این دقیقاً همان چیزی است که ابن سینا به حق آن را رد کرده است.

حال، این استدلال ابن سینا گر چه قویتر از استدلالی است که معاصران دکارت در رد نظریه دکارت بیان می کردند ولی بی شباهت هم نیست. معاصران دکارت می گویند دکارت تنها صغرای استدلال را تصحیح کرد، ولی کبرای استدلال را از کجا آورد؟ یعنی هر کس بگوید: هر جا اندیشه ای هست اندیشنده ای هست؛ چنین کسی قانون علیت را هم قبول دارد ولی بنای شما بر این بود که در وجود همه چیز شک داشته باشید.

دکارت به این اعتراض جواب داده است می گوید: شما فکر کرده اید که من در استدلال یک علم حصولی را بکار گرفته ام، در حالی که من یک علم حضوری را بکار گرفته ام، من به درون خود رجوع کردم و با علم حضوری وجود شک را پیدا کردم و آنگاه با علم حضوری وجود خودم را یافتم.

اما جواب فوق موجه به نظر نمی آید، واقع این است که اگر بخواهیم پای علم حضوری را به میان بکشیم، علم حضوری اول به وجود نفس تعلق می گیرد و سپس به وجود حالتهای نفسانی، پس دکارت باید بگوید: «هستم پس می اندیشم» نه اینکه «می اندیشم پس هستم». علاوه بر اینکه، در باب علم حضوری سخن از «پس» یا «بنابراین» معنا ندارد، یعنی حتی نمی توان گفت هستم پس می اندیشم، چون علوم حضوری نسبت به هم نظام طولی نمی سازند که بگوئیم اول به این شی علم حضوری پیدا کردم و در نتیجه علم حضوری به این شی، علم حضوری به شیء دیگری پیدا نمودم. بله در علوم حصولی، «بنابراین» یا «پس» معنا دارد، ولی در علم حضوری چنان رابطه ای بی معناست.<sup>۱۰۱</sup>

اما یک سخن دیگر هم در اینجا وجود دارد و آن سخنی است که بعدها دیوید هیوم مطرح نمود. او معتقد بود اصولاً علم به نفس برای آدمی حاصل نمی شود هر چند علم به احوال نفسانی ممکن است؛ زیرا وقتی می توان گفت ما علم حضوری به نفسمان داریم که لااقل برای یک لحظه بتوان به خود رجوع کرد و نفس خود را عریان بیابیم، ولی ما هر وقت به خودمان رجوع می کنیم یا غمگین هستیم، پس «غم» خودمان

---

۱۰۱. در جایی که علم حضوری به «الف» سبب پیدایش «ب» شود، در این صورت می توان گفت علم حضوری به الف پیدا نمودم، پس علم حضوری به «ب» پیدا کردم. اما بعضی از معاصران در مورد علم حضوری مانند علم حصولی مسأله ترتب طولی را پیش کشیده اند. آقای دکتر حائری یزدی در رساله دکتری خود چنین چیزی گفته اند که علم حضوری به امری، سبب علم حضوری به امر دیگر می شود ولی واقعیت این است که بنده نمی توانم قبول کنم، مگر اینکه در تعریف علم حضوری دخل و تصرف کنند. علم حضوری، طبق اصطلاح، آن است که معلوم در محضر عالم است و بنابراین مقدمه و واسطه بودن معنا ندارد.

را احساس می کنیم یا شادیم، پس «شادی» خود را احساس می کنیم یا «رضای خود، یا «خشم» خود یا «دوستی» خودمان را احساس می کنیم. ماهیچوقت این نفس را عریان احساس نکرده ایم. اگر بتوان نفس را عریان احساس کرد، در این صورت، معنا دارد که بگوییم علم حضوری به خود پیدا کرده ایم. اما هر گاه به خودمان رجوع می کنیم علم به یکی یا دو تا یا چند تا از احوال نفسانی پیدا می کنیم ولی هیچگاه علم به نفس برای ما حاصل نمی شود. حال «آیا علم به نفس حاصل نمی شود» بدان معناست که نفس هم وجود ندارد یا اینکه احتمال وجود جوهری بنام نفس هم منتفی می شود؟ هیوم می گفت ما فعلاً می گوییم علم حضوری به نفس نداریم ولی بعداً می گوییم که به وجود هر چیزی که بخواهیم قائل باشیم یا باید به علم حضوری وجودش را دریابیم یا به علم حصولی؛ در اینجا گفتیم علم حضوری به نفس نداریم، پس ما می مانیم و علم حصولی و به نظر هیوم، هیچکدام از استدلالات حصولی هم تمام نیست و لذا نمی توان به وجود نفس قائل شد. البته این مطلب به معنای این نیست که قائل به عدم نفس می شویم، چون که قائل شدن به عدم نفس هم خود دلیل می خواهد، بلکه هیوم در باب وجود و عدم وجود نفس «لادری» است.

اعتراضاتی بر هیوم شده است، مانند آنکه شما وقتی علم به حقایق نفسانی پیدا می کنید، یعنی مثلاً علم حضوری به خشم تان پیدا می کنید، در واقع، علم حضوری به خودتان هم دارید، چون می گوئید علم حضوری به خشم «خودم» دارم.

اگر ما آن پیش فرض دیوید هیوم را قبول کنیم که می گفت انسان علم حضوری به نفس پیدا نمی کند، مگر اینکه به هنگام رجوع، نفس را عریان از تمامی حالات نفسانی ببیند. به نظر می آید که تا آخر باید همراه او بیائیم و چنین اعتراضی بر او روا نیست. بله اگر گفتیم برای اینکه علم حضوری به نفس پیدا کنیم، ضرورت ندارد نفس، عریان از حالات نفسانی باشد، آنگاه سخن وی پذیرفته نیست.

به نظر می آید استدلال دکارت تام نیست ولی به هر حال ما این استدلال را تام فرض می کنیم تا دنباله سخن وی را پی بگیریم. وی از راه اثبات نفس، به اثبات وجود خداوند می پردازد و سپس به اثبات وجود جسم؛ و تنها به سه جوهر قائل می شود. پس تفاوت او با فیلسوفان ما این است که آنها به پنج جوهر قائلند ولی وی به سه جوهر قائل است. پنج جوهر عبارتند از جسم، نفس، عقل، صورت و ماده ولی وی ابتدا تنها نفس و جسم را قبول دارد. البته خداوند را هم جوهر می داند که ما نمی دانیم، پس تفاوتش با فیلسوفان ما در دو جهت است.

اثبات خدا از دیدگاه دکارت

- وی از راه اثباتِ نفس، به اثباتِ وجود خدا می پردازد. وی می گوید: حال که به وجود نفس خودم پی بردم، وقتی در خود تأمل می کنم، می بینم که احوال نفسانی ام به چهار دسته قابل تقسیم است:
۱. ارادیات: که تقریباً معادل چیزی است که فلاسفه ما آن را «افعال نفسانی» می نامیدند.
  ۲. انفعالیات: تقریباً چیزی است که فلاسفه ما آن را «انفعالات نفسانی» می نامیدند.
  ۳. تصورات
  ۴. تصدیقات

وی در سه کتاب اصول فلسفه، تاملات و گفتار در روش درست راه بردن عقل این تقسیم بندی را ذکر نموده است. ولی فیلسوفان ما احوال نفسانی را سه قسم می دانند:

۱. افعال نفسانی؛ ۲. قوای نفسانی؛ ۳. انفعالاتِ نفسانی.

فیلسوفان ما برای تصورات و تصدیقات یک مقسم قائل می شدند و آن عبارت بود از «علم»، آنگاه بحث می کردند که علم از چه مقوله ای است؟ بعضی معتقد بودند از مقوله «کیف نفسانی» است، بعضی آن را از مقوله «فعل نفسانی» می دانستند و بعضی دیگر آن را از مقوله «انفعال نفسانی» و بعضی هم آن را از مقوله «اضافه» می دانستند. پس اگر این علم در یکی از دو مقوله فعل یا انفعال نفسانی بگنجد، این سؤال پیش می آید که آنچه فلاسفه ما آن را قوای نفسانی می دانستند، در کلام دکارت جایگاهش کجاست؟

در اینجا بعضی گفته اند که اساساً دکارت قوای نفسانی را ذکر نکرده است و در مقام دفاع از او گفته اند که ما به قوای نفسانی علم حضوری نداریم. مثلاً شما به قوه حافظه تان علم حضوری ندارید، به قوه استذکار خود هم علم حضوری ندارید. بنابراین سخن دکارت صحیح است.

کسانی هم گفته اند که کلام دکارت در باب ارادیات چنان است که می توان قوای نفسانی را هم در ذیل آن مندرج نمود. اما جای فکر و تأملی درباره این مطلب هست که آیا اساساً به قوای نفسانی ما علم حضوری داریم یا نه؟

پس دکارت احوال نفسانی را چهار دسته می داند، بعد می گوید که من از این چهار دسته به ارادیات و انفعالیات کاری ندارم، چون که در باب این دو دسته، صدق و کذب، خطا و صواب معنا ندارد، بلکه در اینجا فقط حسن و قبح، خوبی و بدی معنا دارد، یعنی می توان گفت فلان انفعال نفسانی یا فلان فعل نفسانی خوب یا بد است، ولی هیچگاه نمی توان گفت که فلان فعل نفسانی یا انفعال نفسانی صادق یا کاذب است. پس ما می مانیم و دو دسته تصورات و تصدیقات و در این دو باب صدق و کذب معنا دارد.

حال اگر ما بخواهیم اثبات وجود چیزی بکنیم، اول باید درباره میزانِ واقع نمایی تصورات و تصدیقات بحث کنیم؛ زیرا تمامی استدلالهای ما از راه تصور و تصدیق است.

اما در باب تصورات، صدق و کذب به این معناست که اگر من تصویری از  $x$  دارم، آیا از شی ای دارای وصف  $x$  این تصور به ذهن من آمده است (صدق) یا اینکه از شی دارای وصف  $y$  این تصور آمده است (کذب). مثلاً اگر من به درختی نگاه کردم و رنگ برگ هایش را سبز دیدم آیا این تصور سبز رنگی، از درختی که دارای رنگ سبز است به ذهن من آمده است یا اینکه آن درخت، رنگی غیر از رنگ سبز دارد ولی سبب شده است که من رنگ درخت را سبز بینم. در فرض اول، تصور من، تصویری صادق است و در فرض دوم تصویری کاذب و خلاف واقع است. اما در باب تصدیقات هم، مطلب واضح است. پس ما باید در باب تصورات و تصدیقاتمان بحث کنیم که وضعشان از چه قرار است. وی دو دلیل اقامه می کند و با آنها بحث تصدیقات را هم کنار می گذارد و توجه خود را منحصر به تصورات می کند، آن دو دلیل عبارتند از:

الف: هر کسی قبول دارد که در تصدیقات خطا رخ می دهد و هیچ کس در این مسأله شبهه ندارد. همه ما تصدیقات غیر مطابق با واقع بسیار داریم، مثل خطا در محاسبات ریاضی. پس باید بحث را منحصر در باب تصورات بکنیم. اگر بتوانیم تصوراتی را پیدا کنیم که درباره آنها هرگز خطائی رخ نداده، در این صورت بنای خویش را بر آنها خواهیم گذاشت، پس باید در جستجوی چنین تصوراتی باشیم.

ب: تصدیقات، فرع بر تصورات هستند. بنابراین، اگر علم مؤکد و حتمی خواسته باشیم، باید ابتدا در پی تصورات بدون خطا باشیم.

وی می گوید وقتی در تصورات تأمل می کنیم می بینیم تصورات هم سه قسمند:

۱. خارجیات؛ ۲. مجعولات؛ ۳. فطریات.

خارجیات، تصوراتی اند که از راه یکی از حواس ظاهر به ذهن راه پیدا کرده اند. همه تصوراتی که از راه رنگها، مزه ها، بوها به ذهن خطوط پیدا کرده اند و خطوط آنها بخاطر وجود یک قوه و نیروی ادراکی ظاهری مثل ذائقه، باصره، شامه و ... باشد، همه این تصورات، خارجیات هستند.

مجعولات: تصوراتی اند که ما در ذهن خود از «ترکیب» و «تفصیل» بدست می آوریم. اگر در ذهن خودمان «ترکیب المفصل» کردیم یا «تفصیل المركب» در این صورت، واجد تصورات جعلی شده ایم؛ یعنی تصورات مجعول با دو فرآیند مذکور حاصل می آیند. ترکیب المفصل، یعنی سلسله تصورات خارجیه ای را که جدا جدا وارد ذهن شده اند، با هم منضم کنیم، مثلاً تصویری از اسب داریم (تصور اسب در نظر وی یک تصور خارجی است، گر چه به نظر دقّی چنین نیست، چرا که اسب جوهر است و ما با حس نمی توانیم جوهر را درک کنیم) و تصویری از شاخ، ولی در عالم خارج همیشه این دو تصور از هم جدا هستند، حال اگر در عالم ذهن اینها را با هم ترکیب کنیم، تصور اسب شاخدار را جعل کرده ایم. تفصیل المركب، یعنی اینکه من همیشه خرگوشهای بیرونی را با آن گوش دراز و دندانهای کدائی دیده ام،

حال اگر خرگوشی را تصور کنم که دارای آن گوش بیرونی نباشد، یا واجد آن دندانهای خرگوشهای خارجی (خارج از ذهن) نباشد در اینجا تفصیل المركب کرده ام و واجد تصویری شده ام که خود آن را جعل کرده ام. این تصورات را به دلیل نیروی تخیل می توانیم بسازیم و توضیح آن در روانشناسی دکارت خواهد آمد.

اما یک سلسله تصورات هم هست که نه از خارج آمده و نه ترکیب المفصل است و نه یا تفصیل المركب، یعنی نه خارجی است و نه جعلی، این ها را «فطریات» می نامد. پس فطریات دکارت، فطریات در ناحیه تصورات است، مقسم او «علم» نیست بلکه تصورات است. می توان با اندک تسامحی، تصورات بدیهی را معادل تصورات فطری او دانست.

دکارت معتقد است این تصورات غیر از دو راه فوق حاصل آمده اند و گویا در درون ما سرشته شده اند و مادرزادی است. نمونه ای از این تصورات در نظر او، تصور ما از خداست.

وی می گوید در باب مطابقت مجعولات با واقع، نباید اصلاً سخن گفت؛ چرا که آنها ساخته و پرداخته ذهن ما هستند. اسب شاخدار و سگ سه پا در عالم خارج وجود ندارند. بنابراین، در باب مطابقت و عدم مطابقت اینها اصلاً سخنی نباید گفت و کسی هم ادعا نکرده است که چنین تصویری مطابق با واقع اند، و در خارج ما بازاء دارند.

اما در باب فطریات و خارجیات: وی معتقد است خارجیات مطابق با واقع نیستند، وی بر این مدعا سه استدلال اقامه می کند که دو تای از آنها ردی است بر دو استدلالی که دیگران کرده اند و یکی از آنها استدلالی جداگانه است.

#### ■ استدلال اول

کسانی برای مطابقت تصورات خارجی با واقع چنین دلیل آورده اند که در همه ما آدمیان یک میل باطنی وجود دارد که آن میل ما را به سوی این که این تصوراتِ خارجی را مطابق با واقع بدانیم سوق می دهد. چنین میل طبیعی از همان اوائل کودکی هر چه را از راه عالم خارج در ذهن ما نقش می بندد، مطابق با واقع می داند، مثلاً بچه ها هیچگاه در صورتی از اسباب بازی که در ذهن خود دارند شبیه نمی کنند که مطابق با واقع نباشد. هیچوقت به خود نمی گویند که شاید این شی خارجی، گر چه تصور اسباب بازی را در ذهن من نقش داده است ولی نکند اسباب بازی نباشد. پس همین که ساختار ذهن ما چنین ساختاری است دلیل بر این می شود که خارجیات مطابق با واقع اند، چون بی دلیل یک گرایش در کل آدمیان وجود ندارد.



برای اینکه یک نمونه دیگری از این استدلال را بیان کرده باشیم و تنظیری از آن بدست دهیم، توجهی به سخن هیوم می‌کنیم، هیوم در باب علیّت شکاک بود، ولی خود او در کتاب پژوهش در باب فهم آدمی<sup>۱۰۲</sup> فصل هشتم می‌گوید: ای خواننده ای که استدلالهای مرا خواندی، این استدلالها علیّت را برای تو در معرض شک و شبهه قرار می‌دهد، ولی همین که کتاب مرا بستی، باز چنان زندگی می‌کنی که گویا به علیّت قائلی. از شما چه پنهان خود من هم چنین هستم! یعنی من هم به محض اینکه دفتر و قلم را بستم تا تشنه می‌شوم، سراغ آب می‌روم و هیچوقت نمی‌گویم شاید چوب هم رفع عطش کند، گرسنه می‌شوم سراغ نان می‌روم. یعنی نفس اینکه ما چنین ساخته شده ایم دلیلی بر حقانیت اصل علیّت به حساب می‌آید، با اینکه استدلالهای او در تشکیک در اصل علیّت قوی است ولی این بحث‌ها برای فلسفه خوب است، اما در زندگی عادی اصل علیّت برقرار است.

دلیل کسانی که تصورات خارجیه را مطابق با واقع می‌دانند شبیه دلیل هیوم بر مقبولیت اصل علیّت از دیدگاه عرف است. و خلاصه این که: اجماع انسانها بر مطابقت با واقع می‌تواند دلیل بر مطابقت با واقع باشد.

دکارت استدلال فوق را رد می‌کند و این رد او، اولین دلیل وی بر عدم مطابقت خارجیات با واقع به حساب می‌آید. وی می‌گوید هیچوقت از اجماع انسانها بر مطابقت با واقع نمی‌توان مطابقت با واقع تصویری را کشف کرد. کم نبوده اند انسانهایی که به زعم خویش سالیان درازی تصور مطابق با واقع داشته اند ولی بعداً معلوم شده است که تصورات آنها مطابق با واقع نیستند.

ممکن است در جواب دکارت بگوئید آن اندیشه‌ها پانصد سال دوام آورده اند ولی بعداً مطابقت با واقعشان از دست رفت، پس دیگر اجماعی باقی نمانده است و دکارت از فرض مسأله خارج شده است. در مسأله ما، اندیشه مطابقت خارجیات با واقع تا کنون از بین نرفته است.

وی در پاسخ شما می‌گوید اینکه تاکنون از بین نرفته اند دلیل بر این نمی‌شود که فردا و فرداهایی این اجماع نیز از بین نرود، صرف اینکه تاکنون به این امر مجمعی، دلیل بر مطابقت با واقع و حقانیت آنها نیست. به تعبیر دیگر، معرفت به شیئی غیر از خود آن شیئی است. علاوه بر این، دکارت می‌گوید این اجماع ادعایی نادرست است، یعنی چنین نیست که ما اجماع داریم بر اینکه تصورات خارجی همیشه مطابق با واقعند.

## ■ استدلال دوم

این دلیل تا اندازه ای قویتر از دلیل اول است. وی می گوید: کسانی قائل شده اند که مطابقت خارجیات با واقع را از این راه می توان فهمید که خارجیات، بدون اراده و خواست ما به ذهن راه پیدا می کنند. اگر واقعاً این خارجیات ربطی به عالم خارج نداشتند، در این صورت آلت دست من بودند ولی این که می بینم چه دوست بدارم و چه دوست ندارم وقتی به این شی نگاه می کنم، رنگ خاصی در ذهن من ایجاد می شود، و تصور اینها از دایره اراده و خواست من بیرون است، معلوم می شود که اتکا به من ندارند، بلکه اتکا به موجود دیگری دارند که آن موجود، همان ما بازاء عینی و خارجی آنها است. نگاه کردن به  $x$  اختیاری است ولی دیدن  $x$  اختیاری نیست، دوست بدارم، دوست ندارم وقتی به  $x$  نگاه کردم،  $x$  را می بینم، پس معلوم می شود که به نفس و نفسانیات من وابستگی ندارند، بلکه وابستگی به شی خارجی دارند، پس تصور خارجیات همیشه مطابق با واقع است.

دکارت در مقام ردّ این سخن، سخنی دارد که دلیل دوم وی به عدم مطابقت خارجیات با واقع به حساب می آید. می گوید: خواب دیدن، ارادی شما هست یا نیست؟ ثانیاً، خواب خاصی مثلاً خواب الف را ببینید یا نبینید، خواب کوه را ببینید یا خواب درخت را، هیچکدام در اختیار ما نیست ولی با این که در اختیار ما نیست هیچگاه این عدم اختیار دلیل نمی شود بر اینکه صور ذهنی ای که در عالم خواب به ما می رسد، مطابق با واقع اند؟!

ممکن است گمان کنید صور ذهنیه ای که در خواب برای ما حاصل می شود از مجعولات اند ولی مجعولات، یعنی ترکیب المفصل و تفصیل المركب، و هر دو یک عمل ارادی است، در حالی که این صور برای ما در خواب ارادی نیستند. جواب دکارت را می توان به صورت دیگری بیان نمود، یعنی دکارت می توانست به یک عبارت و تعبیر فنی تری که جواب حلّی هم به حساب آید و نه جواب نقضی، ارائه کند و آن اینکه: اگر چیزی به نام  $x$  به نظر آید که حاصل تفاعل دو امر  $A$  و  $B$  است و بعد معلوم شود که در پدید آمدن  $X$ ،  $A$  نقشی نداشته است، از این رابطه می توان تنها نتیجه گرفت که  $X$  ساخته  $B$  است ولی هرگز معلوم نمی شود که  $X$  مطابق با  $B$  است. این که  $B$  موجد  $x$  است یک حرف است و این که  $x$  مطابق با  $B$  است یک سخن دیگر. اینجا هم ما خیال می کردیم که تصویری که از شیء  $x$  بدست می آید، مثلاً تصور سرخی که گمان می کردیم حاصل تفاعل ذهن آدمی و عین خارجی قرمز است، اگر در بررسیها معلوم شد که ذهن کاره ای نبوده است، چرا که اختیاری ما نبوده است. اما از اینکه ذهن من نقشی نداشته است، تنها چیزی که بدست می آید این است که تصور سرخی از عین خارجی پدید آمده است ولی پدید آمدن از قبل

عین خارجی یک حرف است و مطابق بودن با عین خارجی یک سخن دیگر و این دلیل دکارت به نظر می آید که دلیل درستی است.

## ■ استدلال سوّم

ما آدمیان قبول داریم که گاهی یک شیء خارجی، دو تصور خارجی را به ذهن ما القا می کند، در این صورت کدامیک از این دو تصور خارجی مطابق با واقع است؟ لااقل یکی از این دو تصور با واقع مطابقت ندارد و چه بسا هیچکدام از این دو تصور مطابق با واقع نباشند. ولی به هر حال حتی اگر یک تصور هم مطابق با واقع نباشد همین دلیل می شود بر اینکه نمی توان گفت تصورات خارجیه با محک خودشان مطابقت دارند. حال آیا سخن دکارت نمونه ای هم دارد؟ مثالی که خود دکارت ارائه می دهد مثال خورشید است، از خورشید دو تصور خارجی داریم:

۱. خورشید یک شیء مسطح نورانی است به اندازه یک سکه.

۲. خورشید یک شیء کروی پر حرارتی است که حجم آن چندین برابر کره زمین است.

خورشید از بس نورانی است، وقتی به آن نگاه می کنیم، اندازه ای را که باید ببینیم بزرگتر می بینیم. در مثلثات آمده است که با توجه به قطر خورشید و با توجه به بُعدی که ما از خورشید داریم، کره خورشید در چشمان ما به اندازه یک سکه است، یعنی این قدر باید به چشمان ما بیاید ولی ما معمولاً آن را بزرگتر از یک سکه می بینیم و این بخاطر شدت نورانیت کره خورشید است. کدامیک از این دو تصور مطابق با واقع است؟ چه بگویید تصور اولی و چه بگویید تصور دومی و چه بگویید هیچکدام؛ به این نکته اعتراف کرده اید که نمی توان گفت یک تصور خارجی با محک خود مطابقت دارد.

مثال دیگر: اگر چوبی را در آب، شکسته می بینیم ولی وقتی بیرون آب، دست می کشیم آن را یکپارچه حس می کنیم؛ اینها دو تصویری است که از راه حواس بینایی و لامسه بدست آورده ایم، یعنی دو تصور خارجی متضاد، کدامیک از این دو تصور مطابق با واقع است؟ وی این دلیل سوّم را هم دلیل بر عدم مطابقت خارجیات با واقع می داند. مهمتر از همه اینکه، اینک با کسی روبرو هستیم که برای خود ذهن چندان نقشی در تصورات فرینی قائل نیست؛ گویا ذهن را همچون یک آئینه منفعل می داند و می گوید نمی توان گفت صورتیکه در ذهن نقش می بندد با واقع مطابق است. اما اگر ما بودیم و کسی مثل کانت که برای ذهن هم در پیدایش تصورات خارجیه نقش قائل بود، یعنی تصور  $x$  را حاصل تفاعل ذهن و عین می دانست، در این صورت مطلب به طریق اولی مشکلتر بود و هرگز نمی توان گفت تصورات ما مطابق با واقع اند.

تا کنون ثابت کردیم که از نظر دکارت نه خارجیات و نه مجعولات هیچکدام مطابق با واقع نیستند. پس برای دکارت تنها فطریات باقی می ماند:

### فطریات

وی یکی از تصورات فطری ما را «تصور خدا» می داند و از این راه می خواهد پی به وجود خدا ببرد. منتها قبل از اینکه به بحث بپردازیم، جای یک سؤال هست و آن اینکه اساساً از کجا بدانیم چنین تصوراتی نیز داریم؟ دکارت در مقام پاسخ به این سؤال می گوید: اگر کسی بخواهد تصورات را منحصر در مجعولات و خارجیات بداند باید قائل شود به اینکه هر تصویری که ما داریم از راه یکی از حواس ما بدست آمده است؛ چون مجعولات نیز از راه ترکیب المفصل و تفصیل المركب خارجیات حاصل می آید، یعنی وقتی حواس ما مستقیماً عمل می کنند، خارجیات را به ما می دهند و وقتی در آن دخل و تصرف می کنند مجعولات را به ما می دهند. ولی آیا می توان قائل شد که هر تصویری داریم از راه حواس بدست آمده است؟ آیا تصور «کمال مطلق»، تصور عدم تناهی، از راه حواس بدست آمده اند؟!

اگر بخواهیم به همین مقدار از سخن دکارت بسنده کنیم، باید مفاهیم فطری دکارت را بر مفاهیم ثانیه فلسفی و منطقی منطبق کنیم، یعنی مفاهیمی مثل مفهوم، قضیه، نوع، جنس، صدق و کذب که با نظر کردن به خارج به ذهن ما راه پیدا نمی کنند، و همینطور مفاهیمی از قبیل تصور، استدلال، برهان، شعر، خطابه، و تمامی مفاهیم منطقی از مفاهیم فطری به حساب خواهند آمد. یعنی خود دکارت توجه نداشته است که اگر بخواهد چنین سخنی را بگوید، دامنه مفاهیم فطری بسیار بیشتر از آنچه مدّ نظرش بوده است، می شود، ولی ما در اینجا کاری به صحت و سقم این ادعای او نداریم. اصل مدّعای او این است که اگر بدانیم تصوراتی داریم که از راه حواس بدست نیآورده ایم، ما را به این مطلب می رساند که تصورات فطری داریم. تصور خدا در نظر وی چنین تصویری است. وی خدا را چنین تعریف می کند:

«خدا یعنی، ذات نامتناهی و جاودانه و دگرگونی ناپذیر و مستقل و همه دان (عالم مطلق) و همه توان (قادر مطلق) که اگر هر چیزی غیر از او موجود باشد معلول و مخلوق اوست.»

حال آیا همچون خدایی از راه خارج به ذهن من راه پیدا کرده است؟! هرگز، پس لااقل بپذیرید که مفهوم خدا یک مفهوم فطری است، نه یک تصور مجعول و خارجی. البته وی تصورات فطری دیگری هم نام می برد که ما به آن کاری نداریم.

حال از این تصور فطری چگونه می توان وجود خدا را اثبات کرد؟ وی بر اثبات وجود خدا سه راه اقامه می کند:

## ■ راه اول

همانطور که در تعریف خدا دکارت بیان کرد، خدا موجودی است نامتناهی، آنگاه می پرسد آیا تصور یک موجود نامتناهی را خود من می توانم به خودم داده باشم (با فرض قبول اینکه این تصور نه از خارجیات است و نه از مجعولات، سراغ خود «من» می آید). وی می گوید: هرگز، خود من نمی توانم چنین تصویری را به خودم داده باشم، چون خودم قبول دارم که موجودی محدود هستم، چگونه یک موجود محدود می تواند تصور یک موجود نامحدود را در خودش ایجاد کند؟

به نظر می رسد دلیل وی بسیار ضعیف است. با این استدلال، خدا با آن تعریفی که ارائه شد، ثابت نمی شود؛ علاوه بر این که دلیلی وجود ندارد که تصور نامتناهی باید حتماً از ناحیه موجودی نامتناهی بر ما القا شود. البته با این فرض که ما اساساً، تصویری از موجود غیرمتناهی داشته باشیم. به هر حال او معتقد است که تصور یک موجود نامحدود را فقط یک موجود نامحدود می تواند به ذهن ما القا کند. وی می گوید من اسم این وجود نامحدود را «خدا» می گذارم. البته خدایی که با این راه اثبات می شود، خدایی است که وصفش این باشد: خالق صور ذهنیه. یعنی همانطور که از هر راهی دیگر یک وصف خدا ثابت می شود، از این راه هم فقط «خالق صور ذهنیه» اثبات می شود، کما اینکه از راه برهان امکان و وجوب، «وجوب وجود خدا» اثبات می شد. پس اگر فرضاً این برهان تام هم می بود، تنها یک شأن از شوئن خدا را اثبات می کرد و آن «خالق صور ذهنیه بودن» خداوند است و شوئن دیگر با این برهان ثابت نمی شود.

## ■ راه دوم

راه دوم این است که من در عین حالی که در وجود خودم شک ندارم، به نقص وجود خودم هم شک ندارم. وی دو دلیل اقامه می کند بر اینکه وجود من ناقص است: یکی اینکه، اگر من ناقص نبودم ساخته دست موجود دیگری نبودم، همین که ساخته دست موجود دیگری هستم، نشانگر این است که من ناقصم. حال از کجا می فهمیم که ساخته دست موجود دیگری هستم؟ وی می گوید به دو دلیل می فهمیم که ساخته دست موجود دیگری هستیم:

اولاً: اگر ساخته دست خودم بودم، همه کمالات را بخودم می دادم، اما می یابم که نه تنها همه کمالات را ندارم بلکه چه بسا کمالی هم ندارم.

ثانیاً: اگر خودم ساخته دست خودم بودم تا وقتی می خواستم می توانستم ادامه حیات دهم ولی می یابم که چنین نیست، دلم می خواهد عمر نوح کنم ولی سخته می کنم!

دلیل نقص بر نقص من آن است که من آرزومندم، آرزو یک دلیل است بر نقصان من، موجودی که ناقص نباشد هیچوقت آرزو ندارد. هر انسانی به نفس خویش رجوع کند این مطلب را می یابد که ساخته

دست خود نیست و ساخته دست غیر است. وی نام این غیر را «خدا» می گذارد. یکی از معاصران وی به نام «گاسندی»<sup>۱۰۳</sup> ایرادی بر این دلیل وارد کرد و باعث مکاتباتی بین این دو شد. ایراد این بود که این دلیل مصادره به مطلوب است، یعنی نقص را دلیل بر وجود خدا می گیرد و برای اثباتِ نقص از وجود خدا (غیر) استفاده می کند. همه ادله وی ضعیف اند، لذا ما اشاره چندانی به ضعف آنها نداریم.

### ■ راه سوم

این راه یک صورت ناقصی از برهان آنسلم قدیس است. آنسلم می گفت خدا موجودی است که موجودی کاملتر از او متصور نیست و بعد به دو دلیل می گفت چنین موجودی باید وجود عینی داشته باشد. دکارت، موافق با این برهان است ولی در آن تغییری داده است. دکارت می گوید: همینطور که نمی شود کسی مثلث را بپذیرد ولی اینکه «مجموع زوایای آن مساوی ۱۸۰ درجه است» را نپذیرد، همینطور که نمی شود تصور درّه را نمود ولی تصویری از کوه نداشت، (و به تعبیر قدمای خودمان لوازم ذاتی شیئی انکار ناپذیرند) لازمه لاینفک تصویری که ما از خدا داریم وجود عینی خداست، چون تصویری که ما از خدا داریم اینست که خدا کمال مطلق است، حال آیا می توان به امری کمال نسبت داد، اما آن امر وجود نداشته باشد؟! بزرگترین کمال «وجود» است. چگونه می توان به خدا کمال را نسبت داد ولی وجود را نسبت نداد؟! به تعبیر دیگر، اگر بخواهیم بگوئیم امری کامل مطلق است ولی بعد از آن بگوئیم که معلوم نیست وجود دارد یا وجود ندارد، ما به تناقض گویی افتاده ایم.

شبهات برهان وی با برهان آنسلم قدیس از دو جهت است:

یکی این که، در هر دو برهان از تعریف خداوند اثبات وجود او می شود و دیگر اینکه، در هر دو از مفهوم «کمال» استفاده شده است.

انصاف این است که برهان آنسلم (هر دو تقریرش) از برهان دکارت قویتر است، از این نظر هم هست که کانت بعدها وقتی می خواست برهان آنسلم قدیس را رد کند، می گفت من برهان آنسلم قدیس را در روایت خودش رد می کنم نه در روایت دکارت، چون روایت دکارت از برهان، خیلی ضعیف تر از آن است که بخواهیم به آن پردازیم. به نظر می آید که واقعاً هم چنین باشد.

توجه داشته باشید که گر چه سه استدلال (راه) فوق محل بحث است و هیچکدام تام نیستند ولی استدلال اول با دو استدلال دیگر تفاوت دارد. وی در استدلال اول از معلومات اندکی که داشت پا بیرون نگذاشته بود، چرا که فقط معلومات وی عبارت بود از وجود خودش و وجود احوال نفسانی اش و از این

محدوده پا بیرون نگذاشت ولی در استدلال دوم و سوم واقعاً از مقدار معلوماتی که بنا بود داشته باشد پا بیرون گذاشته است. از اصل علیّت استفاده می کند، در حالی که هنوز اصل علیّت را اثبات نکرده است. این مطلب، استدلال اول را از دو استدلال دیگر موجه تر می کند ولی یک مطلب وجود دارد و آن اینکه: اگر در دو استدلال بعدی از معلوماتی دیگر استفاده کرده است آیا باعث نقضی بر دکارت می شود؟ باید گفت اگر با استدلال اول اثبات مدّعا می کرد، این نقص بر دکارت وارد نمی شد، چون وقتی استدلال اول اثبات وجود خدا شد، بعد از آن به اثبات وجود جسم می پرداخت و بعد از اثبات وجود جسم به اثبات یک سلسله امور دیگر می پرداخت و با توجه به این معلومات وارد استدلال دوم و سوم می شد و در این صورت، هیچ نقضی بر او وارد نبود، چون در میان آن امور، موادّ خام استدلال دوم و سوم برایش فراهم می شد. اما چون استدلال اول ناقص است لذا استدلالهای بعدی هم کامل و وافی به مقصود نیست.

## راههای اثبات وجود خدا

از دیدگاه فیلسوفان غربی

۱۰۴

بحث ما درباره دکارت، به اثبات وجود خدا از دیدگاه دکارت رسیده بود. از این به بعد به خاطر اینکه ما با اثبات وجود خدا از دیدگاه فیلسوفان بعد از دکارت هم فراوان سر و کار داریم، فهرستی از راههای اثبات وجود خدا را ابتدا طرح می کنیم و بعد خواهیم گفت راههایی که فیلسوفان غربی از دکارت به بعد برای اثبات وجود خدا طی می کرده اند و راه هایی که مخالفان این فیلسوفان در نشان دادن خطا و نقص استدلالات مثبتین می پیموده اند، به دلایلی که خواهد آمد هم تکرر و هم تنوع پیدا کرده اند و تنوع آن هم از تکرر آن مهمتر است.

اما قبل از بیان فهرست راههای متعدد و متنوع اثبات وجود خدا باید بگوییم که از این فهرست دو کار بر می آید. یکی آنکه از این به بعد با هر فیلسوفی که مواجه شویم، یک بحث در این باب می کنیم که ادله ای که او برای اثبات وجود خدا آورده است از چه سنخی از این راههای مختلف است و دلیل مثبت و منفی این راه بزودی برای خواننده آشکار می شود.

دوم، فیلسوفانی که با بیش از یک سنخ از ادله، اثبات وجود خدا کرده اند، اینها هم به لحاظ اینکه برای کدامیک از این سنخ ادله نسبت به دیگری اولویت قائل بوده اند و برای کدامیک تأخر رتبی و تأخر بالشرف قائل بوده اند، از اهمیت برخوردارند. فیلسوفان غربی در اقامه دلیل بر اثبات وجود خدا با هم



اختلاف دارند و این مطلب مهم است که چه فیلسوفی برای چه سنخ از این ادله اولویت قائل است و برای چه سنخی از آنها اهمیت درجه دوم قائل است.

امروزه، می توان گفت غربیان به نه سنخ یا نه راه در اثبات وجود خدا قائلند. البته در هر یک از این نه راه، براهین مختلفی جای می گیرد، یعنی معنایش این نیست که وقتی می گوییم نه راه برای اثبات وجود خدا، یعنی نه دلیل برای اثبات وجود خداوند، بلکه به این معناست که نه دسته دلیل برای اثبات وجود خدا که هر کدام از این راهها خودش ادله بسیار متکثری در آن اندراج پیدا می کند.

#### راه اول: براهین وجود شناختی (هستی شناختی)<sup>۱۰۵</sup>

آنچه براهین وجود شناختی را از سایر راهها متمایز می کند، این است که ادله ای پیشینی هستند نه پسینی، به این معنا که اصلاً برای پیشرفت در این سنخ از براهین ما نباید به عالم واقع رجوع بکنیم. در این سنخ از برهان بدون اینکه رجوع به عالم واقع بشود، اثبات وجود خدا می شود. در این راهها لااقل به ادعای کسانی که این راهها را طی کرده اند، اگر حتی شما وجود عالم خارج را هم قبول نداشته باشید باز هم اثبات وجود خدا ممکن است. مدافعان این راه می گویند وجود خدا را از تصور خدا می توان اثبات کرد، یعنی در باب خدا به عنوان تنها موجودی سخن می گوییم که از تصور او علم به وجودش لازم می آید. هیچ موجودی نیست که از تصور او، وجود او بالاستلزام نتیجه بشود. خدا تنها موجودی است که صرف تصوّر او مستلزم قبول و اعتراف به وجود اوست. مبدع این راه را آنسلم قدیس می دانند (که در بحث آنسلم گذشت). او از صرف تصور وجود خدا می خواست بالملازمه اثبات وجود خدا بکند.

این نوع براهین در فلسفه غرب از زمان آنسلم قدیس به بعد هم موافقان فراوان و هم مخالفان فراوانی داشته است و در بحث آنسلم فهرستی از این افراد ارائه شد. مهمترین مخالف آن کانت است و مهمترین موافق آن به یک معنا هگل است. دکارت که محل بحث ما بود از موافقان برهان وجودشناختی بود ولی البته تقریری از برهان بدست داد که با تقریر آنسلم کمی تفاوت داشت.

#### راه دوم: براهین جهان شناختی یا کیهان شناختی<sup>۱۰۶</sup>

این ادله، ادله ای هستند که عمدتاً از راه استناد به اصل علیّت، یکی از خصوصیات بسیار بارز جهان خارج را مبدء قرار می دهند و ثابت می کنند که چیز قابل تشخیصی در جهان هست که نسبت به آن خصوصیت بارز حالت علی دارد و نامش را خدا می گذاریم. اصل علیت را در این برهان مفروض

---

105. Ontological.

106. Cosmological.

می گیرند و آن را ارسال مسلم می دانند و بعد با توسل به اصل علیت، اثبات وجود خدا می کنند. اصل علیت در برهانهای وجود شناختی (برهانهای دسته اول) اصلاً مورد نیاز نیست؛ اما در برهانهای جهان شناختی باید اصل علیت را بپذیریم تا بتوانیم وجود خدا را اثبات کنیم. به این براهین، کیهان شناختی می گویند به این دلیل که برهان از کیهان یا جهان اطراف ما شروع می شود. این براهین در درون خودشان معمولاً سه شکل و قالب به خود می گیرند؛ البته بیش از سه شکل و حالت است اما معمولاً این سه تا مهمتر است:

### ■ حالت اول

یکی اینکه در این براهین از پدیده حرکت شروع کنیم، یعنی بگوییم حرکتی در جهان طبیعت وجود دارد و بعد با قبول پدیده ای به نام حرکت و با توسل به اصل علیت به محرک بالاتحرک برسیم و آن محرک بالاتحرک را «خدا» بنامیم. این براهین را براهین از راه حرکت می نامند. این براهین، اولین بار توسط ارسطو تقریر یافته است، اگر چه در کتاب تیمائوس افلاطون هم اشاراتی به آن وجود دارد. ارسطو هم در کتاب مابعدالطبیعه و هم در کتاب طبیعت به برهان حرکت برای اثبات وجود محرک بالاتحرک استناد می کند. اجمال استدلال این است که حرکتی در جهان هستی وجود دارد. البته تقریر خود ارسطو این نیست که حرکتی وجود دارد، بلکه حرکت دوری ازلی و ابدی وجود دارد، اما برای تفصیلی از برخی از اشکالهایی که به این مقدمه وارد می شود می توان گفت که حرکتی وجود دارد و در هر حرکتی محرکی غیر از خود متحرک در کار است. در فقره سوم هم گفته می شود سلسله این محرکها و متحرکها یا باید به تسلسل بینجامد یا باید به محرک بالاتحرک ختم شود. در فقره چهارم هم گفته می شود تسلسل محال است و در فقره آخر هم نتیجه گرفته می شود که پس این سلسله به محرک بالاتحرک می انجامد و دیگر سخن از دور به میان نیامده است.<sup>۱۰۷</sup>

ابن سینا در یکی از آثار خودش از ارسطو دفاع می کند و می گوید اینکه ارسطو حرف از دور نزده به خاطر این است که دور هم خود یک نوع تسلسل است. کلام ابن سینا درست است، دور یک نوع تسلسل است و بنابراین، می توان از همان بیان ارسطو دفاع کرد؛ متتبی با اینکه یک همچون دفاعی ابن سینا از ارسطو کرده است با اینهمه حکمای بعد از ابن سینا محکم کاری کرده اند و گفته اند سه لازمه پیش می آید یا تسلسل یا دور و یا به محرک بالاتحرک می انجامد.

---

۱۰۷. تفصیل برهان حرکت در بحث خدا از دیدگاه ارسطو آمده است.

براهین از راه حرکت را با تقریر ارسطو قبلاً گفته ایم و اشکالاتی را هم که در آن تقریر ارسطو وجود دارد ذکر کرده ایم.

## ■ حالت دوم

گاهی در براهین کیهان شناختی به پدیده ای به نام حرکت استناد نمی کنند، بلکه به نفس خود علیّت و معلولیت، بدون اینکه در واقع نمونه ای از این علیّت و معلولیت را مورد اشاره قرار دهند، به آن استناد می کنند. این براهین را براهین از راه علت و معلول می گویند. در واقع، در براهین حرکت ما به یک نمونه از علیّت و معلولیت یعنی حرکت استناد می کنیم اما اگر گفتیم در جهان طبیعت معلولی وجود دارد و بعد از راه معلولی به علت نامعلول دیگر رسیدیم، نمونه ای از علیّت را نشان نداده ایم. اگر دقت کنید در واقع، براهین از راه علت و معلول یک نوع اشتراک لفظی دارند، چون کل براهین جهان شناختی در واقع از راه علت و معلول اثبات می شوند و به یک قسم خاص آنها هم براهین از راه علت و معلول می گویند و یک نوع حالت عموم و خصوص در اینجا وجود دارد.

## ■ حالت سوم

براهینی که در آن از راه امکان و وجوب سیر می شود. اینها هم باز از راه علیّت می باشند، اما علیّت مطلق را پیش نمی کشند بلکه علیّت واجب الوجود را نسبت به ممکن الوجود (یک نوع علیّت خاص) را مطرح می کنند. براهین از راه علت و معلول سابقه آن به آثار افلاطون می رسد ولی در براهین از راه امکان و وجوب اختلاف است که اولین بار برهان امکان وجوب را چه کسی مطرح کرده است. کسانی معتقدند فارابی اولین کسی است که برهان امکان و وجوب را ابداع کرده است، اما کسانی هم معتقدند افرادی در جهان غیراسلام - در جهان مسیحیت - برهان امکان و وجوب را آورده بودند که فعلاً با آن بحث ها کاری نداریم.

به طور کلی، بزرگ ترین نقدی که بر براهین جهان شناختی یا کیهان شناختی وارد است، نقد ریشه آنها یعنی نقد اصل علیّت است. همه کسانی که خواسته اند این براهین را در هر سه صورت آن، از اعتبار بیندازند بیشتر به اصل علیّت حمله برده اند و نشان داده اند که اصل علیّت اصلی است که نمی توان بدان اعتماد کرد. البته مراد از علیّت، علت مؤجده، یعنی علیتی است که شیءای را به وجود می آورد. این علیّت قابل دفاع نیست و طبعاً به نظرشان براهین جهان شناختی را می توان از این راه خدشه دار کرد.

اما اینکه گفتیم علت موجهه، برای این بود که کسی گمان نکند هر که بخواهد این براهین جهان شناختی را مورد نقد قرار دهد، باید علیت علوم تجربی را هم نفی بکند، فیلسوفی می تواند در عین بقا بر اعتقاد به وجود علیت تجربی، با اینهمه، این نوع براهین را به علت اینکه علیت فلسفی را در آنها بکار می گیریم مورد نقادی قرار بدهد. چون علیت تجربی واقعاً با علیت فلسفی فاصله دارد؛ و اگر کسی علیت تجربی را هم نپذیرد به طریق اولی این براهین را نمی تواند قبول کند.

براهین کیهان شناختی هم موافق فراوان دارد و هم مخالف. بسیاری از فیلسوفان دین غربی در همین کتابهای متأخری که در همین سالهای اخیر حتی سال ۱۹۹۳ نوشته اند، باز هم گفته اند می توان از برهانهای جهان شناختی دفاع کرد و گفت این برهانها مطلوب خودشان را برمی آورند و اثبات مقصود می کنند.

#### راه سوم: براهین غایت شناختی یا هدف شناختی<sup>۱۰۸</sup>

این براهین، براهینی هستند که از راه هدفداری جهان طبیعت، اثبات وجود خدا می کنند. اگر دقت کرده باشید براهین جهان شناختی یا کیهان شناختی همه از راه علیت فاعلی عمل می کردند در حالی که، این دسته از برهانها از راه علیت غایی عمل می کنند، یعنی در واقع، یک نوع غایتی در جهان می بینند و بعد علت این غایت را خدای متعال تلقی می کنند. پس در این راه نیز از علیت استفاده می شود. می توان گفت تقریباً اینها همان براهینی هستند که در علم کلام ما، تحت عنوان براهین نظم از آنها نام برده می شود. در غرب هم گاهی تعبیر برهان نظم بکار می رود (Argument from design) و گفته می شود براهین از راه اتقان صنع، یا براهین از راه صنع، یا براهین از راه صنع و تدبیر، یا براهین از راه تدبیر.

براهین غایت شناختی یا هدف شناختی در درون خود به دو دسته عمده قابل تقسیم هستند:

■ **دسته اول:** آنهایی که در تک تک پدیده های جهان طبیعت نظم می بینند و بعد سراغ ناظم را می گیرند و بعد ناظم را «خدا» می دانند. می گویند کره زمین دارای نظم است، ساختمان چشم من و شما دارای نظم است و به همین ترتیب مثلاً در زندگی مورچگان نظم هست، در زندگی زنبور عسل نظم هست، در منظومه شمسی انسان نظم می بیند و به همین ترتیب سراغ تک تک پدیده های طبیعت را می گیرند و بعد می خواهند اثبات کنند در تک تک پدیده های طبیعت نظم وجود دارد. در مرحله بعد می گویند نظمی که در ساختمان چشم هست، دلالت بر ناظم می کند؛ نظمی که در منظومه شمسی وجود دارد باز هم جداگانه دلالت بر ناظمی می کند و نظمی هم که در کندوی زنبور عسل وجود دارد، آنهم دلالت بر ناظمی

می کند و ... یعنی، هر یک از پدیده های جهان طبیعت را دارای یک نوع نظمی ببینیم و بعد بگوییم ناظم این نظم کیست و بعد از این راه اثبات وجود خدا بکنیم. اینها یک دسته هستند که نظم را در تک تک پدیده ها سراغ می گیرند.

■ **دسته دوم:** دسته دوم به نظم تک تک پدیده ها اصلاً نمی پردازند، می گویند ما در کل عالم طبیعت یک نظم می بینیم نه اینکه سراغ تک تک پدیده ها برویم و نظم را در آنها مشاهده کنیم بلکه در کل عالم، ما یک نظم می بینیم. هر دو صورت این استدلالها امروزه در غرب طرفدار دارد، یعنی کسانی می گویند از نظم موجود در کل طبیعت بماه طبیعت و کسانی هم می گویند در طبیعت نه بماه طبیعت بلکه بماه کل ذات اجزاء نظم می بینیم و بعد اثبات وجود خدا می کنیم. با توجه به تقسیم و تفکیک بین نظم موجود در طبیعت بماه طبیعت و طبیعت بماه کل ذات اجزاء چهار نظر می توان قائل شد و قابل تصور است:

۱. کل طبیعت دارای نظم است و تک تک اجزایش هم دارای نظم هستند؛
۲. کل طبیعت دارای نظم است ولی تک تک اجزاء آن دارای نظم نیستند؛
۳. کل طبیعت دارای نظم نیست اما تک تک اجزاء آن دارای نظم هستند؛
۴. نه کل طبیعت دارای نظم است و نه تک تک اجزاء آن.

برای موحدان فقط این نظر چهارم مضرّ است. اما آن سه راه دیگر، برای مثبتان وجود خدا نافع هستند و هر سه راه هم قائل دارد.

برهان نظم که گاهی در آثار متکلمان ما دیده می شود، به نظر می آید برهان نظمی است که فقط و فقط در تک تک اجزاء، مدّعی نظم است و دیگر در کلّ عالم طبیعت مدّعی نظم نیست و از همین راه هم اثبات وجود خدا می کند. برخلاف صدرالمُتألهین، که او در واقع، با نظریه حرکت جوهری گویا می خواهد کلّ عالم طبیعت را منظم در جهت غایتی بداند؛ در نظر او کلّ جهان طبیعت بدون اینکه به این تکه سنگ یا به آن گلبرگ یا به آن حشره یا به آن موجود خاص بپردازد دارای نظم است. به نظر می آید غیر از صدرالمُتألهین و اتباع، او بقیه اگر از نظم دم می زدند، نظم تک تک اجزاء مرادشان بوده است. (در اینجا کاری به توفیق و عدم توفیقشان نداریم) البته معنای این سخن این نیست که نافی نظم کلّ بوده اند بلکه معنایش این است که فقط از نظم اجزاء برای اثبات وجود خدا استفاده کرده اند و درباره استفاده از نظم کلّ جهان برای اثبات وجود خدا نفیاً و اثباتاً ساکتند.

دیوید هیوم، فیلسوف معروف اسکاتلندی انگلیسی معتقد بود در میان براهین اثبات وجود خدا دو دسته از براهین توده گیرترند؛ یعنی برای مردم عادی و عامی، کسانی که مقدمات پیچیده فلسفی را طی نکرده اند، نافذتر است. یکی براهین غایت شناختی، یعنی براهین نظم و دیگری براهین از راه معجزه. او

معتقد بود از این دو دسته که بگذریم بقیه براهین برای مردم عادی نافع نیست، به دلیل آنکه به مقدمات بسیار مفصل و دشواریاب فلسفی نیاز دارد که معمولاً مردم از آنها بی بهره اند. او اهتمام زیادی بر تضعیف این دو دسته از براهین داشت، بیست سال اهتمام دیوید هیوم بر این بود که نشان دهد این براهین اثبات مقصود نمی کنند. او به برهان نظم شش اشکال وارد می کند و در رساله جداگانه ای که در باب نظم نوشته است، مناظره ای خیالی بین قائل به نظم و یک نفر شکاک به برهان نظم، تصویر می کند. در آن مناظره، نقش نافی برهان نظم با خود هیوم است. حاصل آن رساله که تقریباً رساله ای چهل و شش صفحه ای است شش اشکال است که در بحث دیوید هیوم طرح خواهیم کرد. هیوم در باب معجزه نیز در کتاب گفتگوهایی درباره دین طبیعی<sup>۱۰۹</sup> اشکالاتی وارد کرده است.

تمام سخن متکلمان در براهین غایت شناختی در سه فقره خلاصه می شود:

**اول: نظم**<sup>۱۱۰</sup> موجود برای شیءای که دارای نظم است یک نوع انفعال و عرض است.

**دوم:** این انفعال حتماً نیاز به یک فعل دارد، چون فعل و انفعال حالت تضایف نسبت به هم دارند، پس باید این انتظام موجود در اشیاء با نظمی همراه باشد (نظم را به معنی فاعلی بگیری یعنی نظم دادن).

**سوم: نظم**<sup>۱۱۱</sup> خود از مقوله عرض است و باید منتهی به جوهری شود که او این نظم را پدید آورده باشد. هیچ عرضی بدون انتساب به جوهر وجود ندارد، پس ما جوهر ناظمی می خواهیم که در واقع همه این نظم ها از او نشأت می گیرند؛ و بعد اثبات می کردند که آن جوهر حتماً باید واحد باشد که البته بحث وحدتش در بحث اثبات وجود خدا نباید بیاید بلکه در بحث وحدت خدای متعال باید ذکر شود.

این برهانها از براهینی هستند که عالمان علوم تجربی بسیار بدانها اعتنا می کنند. در کتاب اثبات وجود خدا که در آن چهل تن از دانشمندان علوم تجربی ادله اعتقادشان را به وجود خدا ذکر کرده اند<sup>۱۱۲</sup> اکثر آنها از راه نظم، به وجود خدا اعتقاد دارند؛ شیمیدان در عالم شیمی نظم مشاهده کرده، فیزیکدان در عالم فیزیک و هیمنطور بقیه دانشمندان. در کتاب راز آفرینش انسان<sup>۱۱۳</sup> هم، از راه برهان نظم سعی در اثبات وجود خدا شده است. کتاب سرنوشت بشر نوشته لوکنت دو نوئی زیست شناس معروف بلژیکی که توسط آقای عبدالله توکل ترجمه شده است نیز از همین دسته کتابها است. البته کتاب سرنوشت بشر را می توان به راه ششم یعنی راه احتمالات هم متعلق دانست که بعداً متذکر می شویم.

. Dialogues Concerning Natural Religion109.

۱۱۰. نظم در اینجا بمعنی مفعولی یعنی انتظام است.

۱۱۱. نظم در اینجا بمعنی فاعلی یعنی نظم دادن است.

۱۱۲. این کتاب توسط آقای احمد آرام و دیگران به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

۱۱۳. موریس، ایراهام؛ راز آفرینش انسان، ترجمه محمد سعیدی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران: ۱۳۵۸.

#### راه چهارم: براهین اخلاقی<sup>۱۱۴</sup>

مبدع این نوع براهین را می توان کانت دانست. کانت معتقد بود که براهین سه گانه قبلی هیچکدام اثبات مقصود نمی کنند بلکه بالاتر از این، نمی توانند اثبات مقصود کنند. تفاوت این دو تعبیر در این است که اگر بگوییم براهین سه گانه اثبات مقصود نمی کنند، منظور این است که چنین براهینی تاکنون تام نبوده اند ولی ممکن است شخصی برهانی وجودشناختی، غایت شناختی یا جهان شناختی ارائه کند که بی عیب و نقص باشد، کانت چنین مطلبی را هم نفی می کرد. او می گفت ادله ای که تاکنون می خواسته اند از این سه راه اثبات وجود خدا کنند همگی عیب و نقص دارند پس منتظر بنمایید تا فیلسوفی در آینده از یکی از این سه راه (حداقل) اثبات وجود خدا کند. تعبیر معروف او از این مطلب چنین بود: «اثبات وجود خدا از عهده عقل نظری خارج است».

اگر عقل نظری نتواند اثبات وجود خدا کند آیا از هیچ راه دیگری هم نمی توان وجود خدا را اثبات کرد؟ پاسخ او این بود که از راه عقل عملی یعنی از راه اخلاق امکان دارد. کانت از براهین اخلاقی دو تقریر دارد. بعد از کانت بسیاری از فیلسوفان تقریرهای جدیدی از براهین اخلاقی ارائه کرده اند. چنین افرادی هم در بین فیلسوفان اخلاق یافت می شوند و هم در میان روانشناسان اجتماعی.

این براهین، که به نظر بنده بسیار ضعیف هم، هستند تقریرهای بسیار متفاوتی دارند. گرچه در براهین وجود شناختی هم تقریرهای مختلفی داریم ولی در بین آنها نزدیکی هایی هم هست. به عبارت دیگر، تقریرهای مختلف این براهین اخلاقی خیلی از هم دورند. برای نمونه به این دو برهان توجه کنید:

کانت می گفت هر یک از ما در خود احساس می کنیم یک سلسله کارهایی را باید انجام دهیم مثل راستگویی، و باز احساس می کنیم یک سلسله کارها را نباید انجام بدهیم مثل دروغگویی، یعنی در درون خود نسبت به بعضی از کارها الزام به فعل آن و به بعضی دیگر الزام به ترک آن احساس می کنیم. ولی چنین نیست که هر کس به این الزامات گوش فرا دهد و همه آنها را انجام دهد، لزوماً در این دنیا خوشبخت و سعادتمند گردد. مثلاً در زندگانی این جهانی، به تعبیر ما، حضرت علی ابن ابی طالب(ع) که به این الزامات مقید بود، زندگی خوشایندی نداشت، در حالی که، زندگی این جهانی معاویه بسیار خوشایندتر از ایشان بود، یعنی رفاه و سرور و نعمت و امثال اینها در زندگانی معاویه بسیار بیشتر از زندگانی علی بن ابی طالب(ع) بود. لذا گوش فرادادن به بسیاری از آن الزامات خیر، در این دنیا بی اجر می ماند و بسیاری از کارهای ضد اخلاقی هم بی کیفر می ماند، پس باید یک جهان دیگر وجود داشته باشد که در آنجا اجر نیکوکاران این جهان و کیفر بدکاران این جهان داده شود.

حال اگر بخواهد جهان دیگری وجود داشته باشد، بدن ما نباید آنجا وجود داشته باشد چرا که می بینیم بدنمان خاک می شود پس باید بُعد دیگری در ما وجود داشته باشد. در نتیجه، ما نباید بدنمان باشیم؛ زیرا اگر ما بودیم و بدنمان، باید با پوسیدن بدن از بین هم می رفتیم و کار به آخر می رسید، پس نفس وجود دارد. (تا اینجا در استدلال اثبات وجود نفس و اثبات خلود نفس شده است.) از سوی دیگر اگر نتوانیم در مقابل الزامات درونی مقاومت کنیم و عمل ما از سر اختیار نباشد کارهای ما نباید پاداش و کیفری هم داشته باشند، پس اختیار هم وجود دارد. چنین نفسی نمی تواند وجود داشته باشد مگر اینکه خدایی وجود داشته باشد، اما اگر خدایی در کار نباشد، جهان دیگری هم قابل تحقق نیست. این تقریر کانت بر اثبات وجود خدا بود که ابتدا اثبات وجود و خلود نفس می کرد و بعد اثبات اختیار و سرانجام به اثبات وجود خدا می رسید.

اما تقریر دیگر از سوی برخی از فیلسوفان اخلاق چنین است: ما در درون خود احساس می کنیم امر به کارهایی می شویم که آنها را کار خوب می نامیم و از کارهایی نهی می شویم که آنها را کار بد می نامیم، اما امر بدون آمر و نهی بدون ناهی امکان ندارد، پس باید آمر و ناهی وجود داشته باشند. خود من نمی توانم آمر و ناهی باشم، چرا که در برخی از موارد احساس می کنیم که میل ما به انجام کار «الف» است ولی آمر می گوید «ب» را انجام بدهید و همین دلیل آن است که خود ما آمر نیستیم. حال اگر آمر من نباشم دو فرض می توان برای آمر داشت؛ یکی اینکه جامعه باشد و دیگری اینکه خدا باشد. ولی جامعه نیز نمی تواند آمر باشد؛ چرا که شاید بتوان گفت آمر و ناهی کنونی افراد جامعه هستند، اما اگر این سیر تاریخی را تا انسان نخستین ادامه بدهیم آنجا دیگر جامعه ای در کار نیست تا بتوان گفت جامعه آمر و ناهی الزامات درونی او بوده است. پس فقط آمر و ناهی باید خدا باشد.

البته هر دو استدلال بسیار ضعیف است اما مقصود ما این بود که ببینید چقدر تفاوتِ تقریر میان این استدلال و استدلال قبلی وجود دارد.

امروزه، براهین اخلاقی با چیزی به نام «درونی شدن احکام اجتماعی»<sup>۱۱۵</sup> در تقابل اند. اگر وجود چنین مفهومی به اثبات برسد، اعتبار همه براهین اخلاقی را از بین می برد. بنابراین، کسانی که می خواهند برهانهای اخلاقی اقامه کنند باید به نحوی «درونی شدن احکام اجتماعی» را رد کنند و گر نه هر چه این درونی شدن احکام پا بگیرد آنها از قوت می افتند.

امروزه، بسیاری از روانشناسان اجتماعی معتقدند ما تا در طی مراحل رشد هستیم، هیچگونه امر و نهی ای در درون خود احساس نمی کنیم، با صرف رجوع به خود، احساس نمی کنیم فلان کار خوب است

---

115. Internalization.



یا فلان کار بد است، بلکه در طی مراحل تعلیم و تربیت پدر و مادر سپس مدرسه و بعد رادیو و تلویزیون و بعد روزنامه و کتاب ها و به طور کلی، در نهاد آموزش و پرورش به ما گفته می شود راست گفتن خوب است، دروغ گفتن بد است، خدمت به خلق خوب است، و خیانت به خلق بد است. ما تا مدت مدیدی از عمرمان با اینکه با رجوع به خود هیچ حسنی از راست گفتن نمی بینیم و هیچ قبحی هم در دروغ گفتن نمی بینیم، با این همه، راست می گوئیم و دروغ نمی گوئیم و این بخاطر ترس از ناظرانی است که بر کار ما نظر می کنند، یعنی ترس از پدر، ترس از معلم، مربی، قانون، جامعه و امثال آنها.

حال اگر این نظارت ناظران بیگانه بر اعمال و حرکات ما بسیار مقتدرانه باشد، کم کم، در خلوت هم که نظارت ناظران نیست مطابق با آن نظارت بیگانگان عمل می کنیم. مثلاً تا مدتهای مدید از ترس پدر و مادر نماز می خواندیم و معنایش این است که اگر در آن موقع پدر و مادر در خانه نبودند نماز نمی خواندیم. اما اگر این القای حسن نماز نافذ باشد و در ما مؤثر بیفتد، کم کم به گونه ای می شویم که وقتی در خلوت هم هستیم با اینکه ناظری بر عمل ما نظارت نمی کند، احساس می کنیم باید نماز بخوانیم. در این صورت، فکر می کنیم یک آمر درونی به ما می گوید نماز بخوان؛ اما آمر درونی در کار نیست فقط آن احکام اخلاقی حالت درونی پیدا کرده اند. یعنی هنوز همان ترس از پدر و مادر، معلم و قانون و غیره هست و آنقدر در ما رسوخ کرده است که در خلوت هم اعمال مخالفت نمی توانیم بکنیم.

روانشناسان اجتماعی می گویند این چیزی نیست که بگوئید به فطرت و طبیعت ما بستگی دارد بلکه این نشان دهنده رسوخ عمیق آن تعلیم و تربیت بیرونی است؛ متنی آن احکام تا مدتی خارجی<sup>۱۱۶</sup> بودند (نسبت به نفس من) و اینک به تدریج درونی<sup>۱۱۷</sup> شده اند. از زمان دورکیم به این طرف این نظر مورد قبول واقع شده است، و در این صورت، تکلیف آمر و ناهی که مستدلان می خواستند از طریق اثبات وجود خدا کنند چه می شود؟ به تعبیری، جامعه تا مدتی پلیس بیرونی بر تو می گمارد که اگر در این کارش موفق شود پلیس بیرونی به مرور زمان از بین می رود و پلیس درونی جایش را می گیرد و فرد از درون احساس الزام می کند با اینکه این الزام، در واقع، تغییر قیافه الزام همان ملزمان خارجی است. این بحث در فلسفه اخلاق هم مورد بحث است و در بسیاری از مباحث نتایجی دارد.

راه پنجم: براهین از راه وقائع و تجارب خاص<sup>۱۱۸</sup>

---

116. External.

117. Internal.

118. Especial events and experiences.

مراد از وقایع و تجارب خاص، وقایعی است که لزوماً در زندگی همه ما انسانها پدید نمی آید، یا آن تجاربی است که همه ما انسانها نداریم. بعضی از ما داریم و بعضی نداریم. یک سلسله حوادث و تجربه هایی هست که برای بعضی از انسانها رخ می دهد ولی با این همه، همین که برای این تعداد از انسانها رخ می دهد دالّ بر این است که خدایی در جهان وجود دارد. اگر خدایی وجود نمی داشت این وقایع و تجارب حتی برای این انسانهای معدود هم نمی توانست رخ بدهد. این وقایع و تجارب خاص معمولاً سه دسته هستند:

۱. استجاب دعا؛ ۲. کشف و کرامات؛ ۳. معجزات البته گاهی در کتابهای فلسفه و فلسفه دین کشف و کرامات و معجزات را یکی می کنند و نام آن را معجزات می نامند.

### استجاب دعا

بسیاری از انسانها را می شناسیم که وقتی دعا می کنند، دعایشان مستجاب است یا لااقل اگر همیشه مستجاب نیست ولی خیلی در مظان استجاب است. مدافعان این دلیل می گویند: اگر خدایی در کار نبود و ما بودیم و فقط طبیعت و قوانین حاکم بر طبیعت، استجاب دعا امکانپذیر نبود.

فرض کنید شما مهندسی هستید که پنکه می سازید و دقیقاً قوانین حاکم بر آن را می دانید و بنابراین، اعتقاد جازم دارید که تنها راه روشن شدن پنکه این است که کلید سوم را از میان هفت کلید آن فشار دهید. حال اگر من بدون فشار دادن این کلید، پنکه ای را که شما ساخته اید روشن کردم شما اعتراف به چه چیزی می کنید؟ اعتراف می کنید که روابط و قوانینی ورای این روابط و قوانینی که خود من خبر دارم وجود دارد. اگر واقعاً جهان نبود مگر این پنکه و اجزای این پنکه و قوانین حاکم بر اجزای این پنکه، نباید کسی با حرکت چشم و حتی با اراده صرف، پنکه را به حرکت در آورد. اگر کسی می تواند از شیوه مذکور عدول کند و پنکه را به حرکت در آورد دلالت می کند که غیر از این طور و نشئه، اطوار و نشآت دیگری هم وجود دارد. استجاب دعا هم همینطور است؛ کسی که مبتلا به سرطان است، اگر ما بودیم و نظام طبیعت باید بمیرد؛ اما اگر دیدیم کسی دعایی در حقش کرد و یا خودش در حق خود دعایی کرد و از بیماری نجات یافت، معلوم می شود نیرویی فوق طبیعت وجود دارد که این شخص از آن استمداد می کند و آن نیرو، قاهر بر قوانینی است که حاکم بر طبیعت و بدن انسان است. البته استجاب دعا یک واقعه خاص است. یعنی همه ما انسانها مستجاب الدعوه نیستیم ولی همان انسانهای نادر و کم بدیل که مستجاب الدعوه هستند، استجاب دعایشان نشانگر وجود نیرویی فوق طبیعت و فوق قوانین آن است.

## کشف و کرامات

بسیاری را می بینیم که کارهایی انجام می دهند که این کارها از انسانهای عادی مطلقاً بر نمی آید. به این امور کرامت می گوئیم. یکی هم معجزات است که از کشف و کرامات جدایشان کردیم تا طبق تلقی متکلمان خودمان عمل کرده باشیم که بین کشف و کرامات و معجزات فرق قائل اند؛ یعنی، کشف و کرامات و معجزات را تحت عنوان خوارق عادت می گنجانند و بعد می گفتند یک دسته از خوارق عادت به دست انبیاء با هدف اثبات رسالت انجام می گیرد و به آنها معجزه می گوئیم و دسته دیگری که به دست غیر انبیاء انجام می گیرد کشف و کرامات نام دارند.

در میان متکلمان ما استجابات دعا دال بر وجود خدا گرفته نشده است؛ ما ندیده ایم که هیچ متکلم مسلمانی از قدیم الایام تا به امروز گفته باشد، نفس استجابات دعا دال بر وجود خدا است ولی این شیوه استدلال در میان غریبان رخ داده است. در باب معجزات به معنای عامش، یعنی خوارق عادت، باز هم در میان متکلمان ما استدلالی نمی بینیم. البته در باب معجزات به معنای خاصش استدلال دیده ایم ولی جالب این است که در کتابهای کلامی ما معجزه را دال بر نبوت خاصه می گیرند نه بر توحید، یعنی وقتی می خواهند بگویند مثلاً حضرت موسی نبی الله است، از راه معجزه ای که به دست او انجام گرفته اثبات می کنند، او نبی خداست. مسلمانان و یهودیان که از پیروان ادیان ابراهیمی (ع) هستند از معجزه در اثبات نبوت خاصه استفاده می کنند، اما مسیحیان چنین کاری را نمی کنند. دلیل آن هم روشن است، زیرا مسیح (ع) را پیامبر نمی دانند لذا جایی برای اثبات نبوت او باقی نمی ماند و بنابراین معجزات در فرهنگ آنها برای اثبات خداست.

در اینجا دو نکته وجود دارد، یکی اینکه خود ما هم که از معجزات به معنی خاصش برای اثبات نبوت خاصه استفاده می کنیم آیا آن را دلیلی اقناعی می دانیم یا یک دلیل برهانی؟

از قدیم الایام کسانی بوده اند، (منظور از زمان زکریای رازی فیلسوف و دانشمند قرن پنجم است) که معجزه را دلیل اقناعی می دانسته اند؛ یعنی، یک دلیل جدلی. رازی می گفت اگر یک امر خارق العاده از فردی سر بزند، روح ما را برای اطاعت محض از او آماده می کند و فکر می کنیم این شخص با عوالمی در ارتباط است، با خدا رابطه دارد، اما این دلیلی بر نبوت خاصه او نیست. لذا از زمان محمد زکریای رازی به این سو دائماً متکلمان و فلاسفه، علی الخصوص بعضی از فلاسفه، در این جهت که آیا معجزه دلیلی برهانی است یا دلیلی اقناعی و جدلی با هم اختلاف داشته اند و البته این مطلب تا زمان ما کشیده شده است. اگر به کتاب الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل از آقای جعفر سبحانی مراجعه کنید، می بینید

ایشان در آنجا بر اثبات برهانی بودن دلیل معجزه دو دلیل آورده اند. از دو استدلال ایشان یکی تازگی ندارد و دیگری استدلالی جدید از خود ایشان است. اما این استدلالها تام است یا نیست، سخن دیگری است که از آن می گذریم.

همانطور که قبلاً گفته شد، از جمله استدلالهای نافذ بر مردم در اثبات وجود خدا، همین معجزات به معنای عامش است. دیوید هیوم، که می کوشید استدلالهای عامه پسند را خدشه دار کند بر این استدلال نیز خرده گرفته است.

فصل دهم کتاب گفتگوهایی در باب دین طبیعی<sup>۱۱۹</sup> به معجزات اختصاص دارد. او در آنجا به یک معنا چهار دلیل اقامه کرده است که معجزه اثبات وجود خدا نمی کند. یکی از عادات دیوید هیوم در کتابهایش این است که وقتی می خواهد مدّعی را اثبات کند می گوید دو دسته دلیل برای مدّعیام می آورم یک دسته دلیلی که خیلی قوی هستند و یک دسته دلیل هم که خودم هم بر آنها مصرّ نیستم ولی اگر کسی می تواند آنها را ردّ کند این کار را انجام دهد؛ گویا می گوید این کار فقط از خودم برمی آید. در این فصل دهم نیز دو دسته دلیل آورده است؛ دسته اول چهار دلیل بر عدم کفایت معجزه است و دسته دوم از همانهایی است که او بر آن اصرار ندارد.<sup>۱۲۰</sup>

استدلالهای از راه تجارب و وقائع خاص از دهه آخر قرن نوزدهم یعنی از سال ۱۸۹۰ به این طرف به علتی در غرب بسیار مورد اعتنا واقع شده اند. در سال ۱۸۹۰ انجمنی علمی در لندن به نام «انجمن تحقیقات روحی» تشکیل شد. هدف از تأسیس این انجمن بررسی پدیده های علوم غریبه (به اصطلاح قدما) بود، مثل کف بینی، طالع بینی، کهنات، سحر، تنجیم، فال قهوه، جن گیری، تسخیر ارواح، عود ارواح و امثال این افعال؛ دانشمندان این انجمن عبارت از فلاسفه، فیزیک دانان، زیست شناسان، روانشناسان و چند ادیب بودند. هدف آنها این بود که ببینند کدامیک از این علوم راست و کدامیک دروغ است و آنهایی که راست هستند چگونه بر اساس قوانین فیزیک، مکانیک، روانشناسی قابل تبیین است یا اصلاً قابل تبیین نیستند. این انجمن، بعدها به یکی از معتبرترین انجمنهای تحقیقاتی دنیا تبدیل شد و هنوز هم پا برجاست. رؤسای آن هم معمولاً فلاسفه تراز اول و فیزیک دانان تراز اول می باشند. این علوم را امروزه «علوم فراروانشناختی» می نامند. تا کنون تعداد علوم فراروان شناختی به حدود چهل و پنج علم رسیده است.

استدلال از راه وقائع و تجارب خاص، به یک معنا در علوم فراروان شناختی مندرج می شود، در نتیجه هر چه این علوم پیشرفت می کند، صاحبان و عالمان علوم فراروان شناختی را به اعتراف به وجود

---

119. *Dialogues Concerning Natural Religion*.

۱۲۰. این فصل از کتاب توسط آقای امین احمدی به عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد تربیت مدرس حوزه علمیه قم ترجمه و نقد شده است.

چیزی ورای عالم طبیعت و می دارد که آن چیز امکان تحقق چنین پدیده های فراوان شناختی را فراهم می کند. اما اینکه این استدلالها تام است یا نیست بحث دیگری است که اختلافات فراوانی در آن وجود دارد.

#### راه ششم: راه احتمالات

استدلال از راه احتمالات، که در قرن اخیر در غرب تداول فراوانی یافته، از جایی بسیار متواضعانه شروع می شود. می گویند فرض می کنیم هیچکدام از استدلالها بر وجود خداوند تام نباشد، این در واقع، قبول و تقویت شبهه مخالفان است، اما یک مطلب در اینجا هست و آن اینکه بیایید ببینیم آیا اگر قایل به وجود خدا شویم جهان قابل توجیه تر است یا اگر به وجود خدا قائل نشویم؟ مستدلان می خواهند نشان دهند با فرض وجود خدا، جهان قابل توجیه تر است تا با فرض عدم وجود خدا.

به این مثال توجه کنید: اگر صبح از خانه بیرون بیایید و ببینید همه جا خیس است؛ درختان، ماشینها، ساختمانها همه و همه خیس هستند، با فرض اینکه شما از وقوع هیچ واقعه ای در طول شب خبر نداشته باشید، در این صورت، چندین احتمال می توان داد. یکی اینکه، دیشب باران باریده است، دیگر اینکه، با هلی کوپتر یا هواپیما تمام شهر را آب پاشی کرده باشند. دیگر اینکه، لوله های آب منازل ترکیده باشد، یا اینکه همه مردم دیشب تصمیم گرفته اند منزل و حوالی منزل خود را آب بپاشند، که این از همه محال تر است. اینها همه احتمال دارد و اگر هر کدام از اینها رخ داده باشد، کاملاً خیسی همه جا را توجیه می کند، اما با این همه، چرا اینکه باران باریده باشد محتمل تر است؟ زیرا هر احتمالی که تعداد پیشفرضهای آن کمتر باشد درصد وقوعش بیشتر است. پس می توانیم بگوییم اعتقاد به بارش باران اثبات شده نیست اما موجه تر است.

کسانی هم که از راه احتمالات می خواهند وجود خدا را اثبات کنند می گویند: ما نمی گوئیم دلیلی بر اثبات وجود خدا هست اما می گوئیم مثلاً نظمی که در این جهان وجود دارد و حرکتی که در این جهان هست و باز غایت داری ای که در این جهان هست (معمولاً از این سه راه هم وارد می شوند) همه اینها را با اعتقاد به وجود خدا بهتر می توان توجیه کرد تا اینکه بگوییم خدایی عالم و قادر و خیرخواه علی الاطلاق وجود ندارد. یک سلسله اموری را می بینیم که می توانند با فرض وجود خدا باشند، می توانند با فرض عدم خدا هم باشند ولی با فرض وجود خدا این امور قابل توجیه تر است تا با فرض عدم وجود خدا. توجه باید داشت که اما این کار اثبات نیست و این نقطه تفاوت این راه با پنج راه قبلی است، آنها همه می گفتند خدا را اثبات می کنیم ولی این یکی می گوید اعتقاد به وجود خدا موجه تر است.

## راه هفتم: اجماع عام

یکی از اقسام این راه که مهمترین قسم آن هم هست، راهی است که ما بدان «راه فطرت» می‌گوییم. اجماع عام می‌گوید همه انسانها بر وجود خدا اجماع دارند؛ یعنی، همه انسانها می‌گویند خدا وجود دارد، و وقتی همه انسانها بر چیزی اجماع داشته باشند، آن چیز نمی‌تواند مطابق با واقع نباشد. از زمان ارسطو به این طرف چنین اعتقادی وجود داشته است که تمام معلومات نظری مبتنی بر معلومات بدیهی اند و تمام اتقان و استحکامی که در معلومات نظری وجود دارد بخاطر ابتنائشان بر معلومات بدیهی است. اما معلومات بدیهی استحکام و اتقانشان را از اجماع مردم بدست می‌آورند. قضایای بدیهی، یعنی قضایایی که همه مردم آنها را قبول دارند و بخاطر همین هم استحکام پیدا کرده‌اند. این استحکام از وجود اجماع عام ناشی می‌شود.

همه مردم اجماع دارند که اجتماع نقیضین محال است، همه مردم اجماع دارند که هر چیزی خودش خودش است، و به همین ترتیب باقی قضایای بدیهی. من البته توجه دارم که قدمای ما در تعریف بدیهی اختلاف نظر و پراکندگی دارند، بعضی می‌گویند قضایای بدیهی، قضایایی هستند که مستغنی از استدلال هستند. بعضی می‌گویند استدلال بر آنها محال است و بعضی هم هر دو را با هم می‌گویند هم مستغنی از استدلال است و هم امکان استدلال بر آنها نیست. ما در اینجا با آن بحث‌ها کاری نداریم ولی به هر حال به هر یک از این سه نظر کسی قائل شود، سرانجام کار او به اینجا می‌انجامد که قضایای بدیهی به خاطر مجمع علیه بودنشان مبنا و رکن قرار می‌گیرند. در واقع، بر یک سلسله از قضایای اجماع داریم. از طرف دیگر بر قواعد منطق صورت هم همگی اجماع داریم. در این صورت، اجماع بر قضایای بدیهی دست به دست اجماع بر قواعد منطق صورت می‌دهد و ما را به قضایایی می‌رساند که بر آنها اجماع نداشته‌ایم و آنها بدین شکل اثبات می‌شوند.

حال کسانی گفته‌اند خدا وجود دارد هم از این قبیل قضایا است. یعنی همه بر آن اجماع دارند و معتقدند اگر بناست قضایای اجماعی عام را نپذیریم پس چرا قضایای بدیهی را می‌پذیرید؟ و اگر بناست قضایای اجماع عام را بپذیریم پس قضیه «خدا وجود دارد» را هم باید بپذیریم. باید بپذیریم که قضیه «خدا وجود دارد» مطابق با واقع است.

در اینجا دو نکته وجود دارد:

نکته اول اینکه، آیا چنین اجماع عامی انعقاد پیدا کرده است یا خیر؟ منکران ممکن است بگویند چنین اجماعی وجود ندارد و گر نه، پس این همه انسانهایی که خدا را منکرند چه می‌گویند؟ این سؤال ناظر به مقام اثبات است.

نکته دوم، به فرض پذیرش انعقاد اجماع، باید پرسید علت این اجماع چیست؟ چرا مردم بر چنین اجماعی هستند؟ این سؤال ناظر به مقام ثبوت است. یکی از اقوالی که در پاسخ به سؤال دوم داده می شود این است که قضیه «خدا وجود دارد» از فطریات است. به همین جهت گفتیم راه فطرت، یکی از اقسام راه هفتم است. کسانی معتقدند رمز اجماع مردم این است که اینگونه سرشته شده اند. اینجاست که بحث عمیق و بسیار پیچیده فطرت پیش می آید که اولاً آیا می توان به فطریات قائل شد یا خیر؟ و ثانیاً اگر به امور فطری قائل شدیم آیا فطریات فقط در ناحیه دانستنی ها است یا در ناحیه گرایش ها هم هست؟ آیا فقط معلومات فطری داریم یا علاوه بر معلومات فطری، انسانها امیال فطری هم دارند؟ و ثالثاً ما فرض می کنیم در ناحیه بینش ها (دانشها) و گرایشها در هر دو ناحیه فطریاتی داشته باشیم، آیا خداشناسی هم یکی از همین فطریات است و خداگرایی هم یکی از این فطریات است یا نه؟ بعضی از علمای معاصر ما مثل آقای مصباح یزدی و مثل مرحوم مطهری رحمه الله علیه، خصوصاً در کتابهایی که اواخر نوشته اند زیاد بر مسأله فطریات تأکید می کنند و بحث فطرت را امّ المسائل می دانند. آقای مطهری می گوید: مهمترین مسأله ما در کلام بحث فطرت است. درست هم می گویند، چون اگر اثبات شود لااقل بعضی از اصول اعتقادات فطری است، بسیاری از امور بر آن مترتب خواهد شد. مرحوم طباطبایی رحمه الله علیه هم در آثارشان مخصوصاً در تفسیر المیزان بر فطری بودن دین تأکید دارند. آقای مصباح یزدی، آقای جوادی آملی این بزرگان هم به فطریات بسیار بها داده اند، بخصوص به خداشناسی، و البته خداگرایی را به اندازه خداشناسی بها نداده اند.

اما واقعیت این است که هم مجموعه تحقیقات و مطالعات مرحوم مطهری در این باب ناقص است و نمی توان یک نظر واضح و روشنی از دل آن بیرون آورد و هم این بزرگان به نظر من سخن بی ابهامی در این مورد نگفته اند، سخنان ایشان را همه گونه می توان تفسیر کرد و بخاطر همین ابهام کلامشان هم نمی توان آنها را به همین صورتی که تقریر کرده اند پذیرفت.

در همین سالهای گذشته کتابی به نام خدا در فلسفه یونان و ادیان الهی نوشته یکی از آقایان طلاب حوزه علمیه قم به نام رضا برنجکار منتشر شده است که به نظر بنده در زبان فارسی عمیق ترین کتابی است که در زمینه فطرت نوشته شده است. انصافاً ایشان بحث را بسیار جدی گرفته اند و اشکالاتی هم به تلقی همه علمای ما از فطرت دارند. ایشان فطری بودن خداشناسی را به صورت دیگری تصویر کرده اند<sup>۱۲۱</sup> و انتقاد شدیدی به آقای مصباح یزدی در باب تلقی ایشان از فطرت می کند و می گوید: ایشان آن فطرتی را که در دین اسلام و در احادیث و روایات و قرآن هست، نگفته اند، حرف دیگری را گفته اند که شباهت اسمی با

۱۲۱ - صورت خلاصه شده کتاب فوق نیز با نام معرفت فطری خدا توسط مؤلف منتشر شده است،

بحث فطرت در قرآن و روایات دارد. به هر حال کتاب ایشان، کتاب بحث انگیزی است. خوبست کسانی که در این امور جدی هستند، این کتاب را به دقت ببینند. البته به نظرم بعضی جاهای سخن ایشان نیز قابل دفاع نباشد ولی کاری عمیق و ابتکاری است. به هر حال به نظر می رسد این مسأله را باید بسیار جدی گرفت.<sup>۱۲۲</sup>

#### راه هشتم: راه درجات کمال

در بحث توماس اکوئیناس اشاره ای به آن کردیم. توماس معتقد بود که هر چیزی را با چیز دیگر در جهتی که مقایسه می کنیم باید امر مطلق وجود داشته باشد تا یکی از طرفین، از آن بیشتر برخوردار باشد و دیگری کمتر، تا اینکه تفضیل معنادار باشد. مثلاً اگر من بگویم این گل زیباتر از آن گل است یا این انسان عالم تر از آن انسان است یا این شخص متواضع تر از آن شخص است و... باید صفت مطلق وجود داشته باشد که ما قائل شویم از آن وصف مطلق یکی از این دو بهره ور تر است و دیگری بی بهره تر. آنگاه ایشان از این مقدمه استفاده می کند و می گوید باید علم مطلق در جهان وجود داشته باشد؛ چون ما موجودات را از لحاظ علم با هم مقایسه می کنیم و همینطور باید زیبایی مطلق و کمال مطلق و قدرت مطلق در جهان وجود داشته باشد. آن موجودی که تمام این اوصاف را داشته باشد، نامش خداست. نام این برهان، برهان درجات کمال است. یکی از پنج راه توماس اکوئیناس برای اثبات وجود خدا راه درجات کمال است.

این راه درجات کمال در میان غربیان چندان طرفداری ندارد. اما در میان متفکران ما براهینی داریم که بسیار نزدیک به این برهان است و البته قوی تر از آن، از جمله براهانی که آقای محمدتقی مصباح یزدی در کتاب خودشناسی برای خود سازی برای اثبات وجود خدا ذکر کرده اند.

#### راه نهم: براهانهای عرف پسند

براهانهای عرف پسند، براهانهایی هستند که در آنها کسی به تعبیری دست خدا را در یک واقعه احساس می کند و از آن به بعد اعتقاد به وجود خدا پیدا می کند. وقایعی در زندگی پیش می آید که معمولاً استعداد و آمادگی ای را در آدمی برای پذیرش وجود موجودی فوق عالم طبیعت ایجاد می کند. مثلاً قرآن می فرماید: «فَإِذَا رَكَّوْا فِي السَّمَاءِ فَاتَّبَعْنَاهُمْ نَزْلًا إِلَى السَّمَاءِ وَتَافَعْنَا فِي الْفُجَاءِ مَا كَانُوا يَعْلَمُونَ»<sup>۱۲۳</sup> یعنی کسانی که هنگام سوار

۱۲۲ — درباره بحث فطرت و نقدهایی که بر آن شده است می توانید ر. ک به:

— نراقی، احمد؛ «مطهری و نظریه فطرت»، مجله کیان، شماره ۱۲ و ۱۸.

— نراقی، احمد؛ «معتقولات اعتقادات دینی» [تقریری جدید از نظریه فطرت]، مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.

۱۲۳. عنکبوت / ۶۵.



شدن در کشتی (از سر ترس) به وجود یک نیروی قاهری از سر اخلاص معترف می شوند و او را می خوانند.

یکی از حوادث همین ترس است. ترس یکی از آن موقعیت هایی است که در آن موقعیت ها آدمی به نیرویی فوق او و قاهر بر او معترف می شود. کسانی در تفسیر آیه شریفه «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»<sup>۱۲۴</sup> گفته اند ربط بین جنگ و تفقه در دین این است که وقتی آتش جنگ درگیرد و مسأله کشته شدن و ترس و هول و هراس پیش بیاید، در آنجا انسان دست خدا را کاملاً می بیند و این یعنی درک عمیق دین و تفقه در دین. به نظر می رسد این تفسیر با ذیل آیه مناسب تر است که «لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ». علامه طباطبایی - رحمه الله علیه - در تفسیر المیزان به این نظر قائل شده اند و فخر رازی و بعضی دیگر هم به چنین نظری معتقدند.

اگزیستانسیالیست ها در آثارشان تعبیری به نام «موقعیت های مرزی» دارند که عبارتست از موقعیتهایی که انسان را مستعد برای چنین امری می کند. اوضاع و احوال مرزی، اوضاع و احوال غیر متعارف زندگی است. آدمی اگر زندگیش روال عادی پیدا کند، نه تصادفی و نه واقعه ای، امور ماورایی را در زندگیش احساس نمی کند. اما وقتی با ترس و خطر مرگ سر و کار پیدا کرد، با بعضی از اوضاع و احوال مرزی سر و کار پیدا کرد، آنگاه دست خدا را احساس می کند. میان اگزیستانسیالیست ها چه ملحد و چه الهی بر سر تعداد موقعیت های مرزی اختلاف وجود دارد. درباره مصادیق موقعیت های مرزی هم اختلاف وجود دارد اما معمولاً حد مشترکی هم دارند مثل ترس و درد و مرگ آگاهی یعنی اینکه آدمی با خبر شود که بزودی می میرد. حتی برخی از آنها عشق را جزو موقعیت های مرزی می شمارند و می گویند آدم عاشق امور ماورایی را می فهمد.

در جریان جنگ تحمیلی ایران و عراق از رزمندگان زیاد دیده و شنیده بودیم که معتقد بودند در جبهه حال و هوای دیگری هست، اگر ما آنها را به کذب اخلاقی متهمشان نکنیم که هیچوقت هم نمی توانیم؛ زیرا اولاً تواتر وجود داشت و ثانیاً آنها انسانهای بسیار مذهبی بودند، در واقع، اعتراف کرده ایم که گویا در آنجا چیزهایی احساس می شود که در اینجا احساس نمی شود. زیاد شنیده بودیم که دعای کمیل آنجا با دعای کمیل اینجا بسیار فرق می کند. این معنایش این است که اوضاع و احوال مرزی ای در زندگی وجود دارد که در آن اوضاع و احوال، سوق آدمی به معنویت خیلی بیشتر می شود تا اوضاع و احوال تکراری و طبیعی، که نه ترسی در آن وجود دارد و نه عامل مرزی دیگری.

کسانی که ادله عرف پسند می آورند معمولاً ما را به موقعیت های مرزی متوجه می کنند. مثلاً امام صادق(ع) در آن محاجّه معروفشان به مخاطب می فرمایند آیا تا به حال سوار کشتی شده ای؟ آیا کشتی شکسته است؟ او می گوید بله. آنگاه می فرماید در آن موقع به چه چیزی دل بسته بودی؟ او می گوید به یک چیزی. ایشان می فرماید این همان الله است.

این براهین را عده ای دسته مستقلى از براهین ندانسته اند. برخی، براهین عرف پسند را در براهین اجماع عام گنجانده اند و برخی دیگر آنها را در براهین وقائع و تجارب خاص گنجانده اند. تا اینجا نه سنخ ادله اثبات وجود خدا گفته شد. همه این ادله در اینکه در ایمان به وجود خدا، استدلال کارایی دارد، اشتراک دارند. فیلسوفان دینی هم داریم، چه در میان فیلسوفان دین ملحد و چه در میان فیلسوفان دین الهی که این پیشفرض را قبول ندارند و می گویند استدلال در ایمان نقش ندارد و بنابراین به هیچکدام از این راهها نیازی نیست.

ایمان به هیچ امری، مبتنی بر استدلال نیست بلکه علم به هر چیزی مبتنی بر استدلال است. این نظر حتی در میان فیلسوفان دین متدین طرفداران بسیار دارد. کسانی هم بالاتر از این می گویند: استدلال نافع که نیست هیچ، اصلاً مهلک ایمان است. ایمان را می خشکاند، اگر می خواهید ایمان مردم پا برجا بماند آنها را در وادی استدلال نکشانید. غزالی یکی از این افراد بود. غزالی در کتاب الجاء العوام عن علم الکلام معتقد بود مردم را باید از علم کلام دور کنید. پای استدلال که به میان کشیده شد، دیگر ایمان می خشکد.<sup>۱۲۵</sup> کی یرکگور،<sup>۱۲۶</sup> عارف و فیلسوف معروف دانمارکی پدر اگزیستانسیالیسم به همین نظر قایل بود و معتقد بود استدلال کشنده ایمان است، هر چه ایمان بی استدلالتر باشد زنده تر است و هر چه استدلال در اطراف ایمان بیشتر بپیچد بیشتر آن را خفه می کند. تعبیر کی یرکگور این است که هر استدلال یک طناب بیشتر است به گردن ایمان مردم.

پاسکال، فیلسوف و عارف و ریاضی دان و فیزیک دان معروف فرانسوی، نیز به این رأی معتقد است. پاسکال جمله ای بسیار معروف دارد که «ای فیلسوفان اگر می خواهید به مردم و به خودتان خدمت کنید استدلال را زیاد نکنید، شهودات را کم کنید». ما در بحث از پاسکال به این رأی او باز خواهیم گشت.

## صفات خدا از دیدگاه دکارت

۱۲۵. در این باب که استدلال عقلانی به سود دین است یا خیر ر. ک به: مجله نقد و نظر، شماره سوم و چهارم، بخش اقتراح.  
۱۲۶. او تقابل ایمان و عقل را در ترس و لرز به شیوه ادیبانه ای ترسیم کرده است. ترس و لرز داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل است که ابراهیم به دلیل ایمانش پای خود را بر عقل خویش می نهد.

در تاریخ فلسفه، معمولاً دکارت را از لحاظ بحث صفات خداوند، دارای تفکر سنتی می‌دانند و معتقدند دکارت در این باب سنتی می‌اندیشیده است. برای اینکه معلوم شود سنتی اندیشیدن دکارت یعنی چه؟ باید مقدمه‌ای را طرح کنیم:

در ادیان ابراهیمی، به ترتیب تاریخی در یهودیت، مسیحیت و اسلام صفات فراوانی به خدا نسبت داده می‌شود. این صفت‌ها در درون خود به دو دسته قابل تقسیمند:

۱. صفاتی که همان صفت به انسان هم نسبت داده می‌شود.

۲. صفاتی که اختصاص به خداوند دارند و عین آن به انسان نسبت داده نمی‌شود مانند علم مطلق.

اهمیت در باب آن صفاتی است که فقط منحصر به خدا است و نه فقط انسان بلکه هیچ چیز ما سوی الله در آن صفات با خدای متعال شریکی ندارد. صفاتی که فقط به خدا نسبت داده می‌شوند، تقریباً دوازده صفت هستند که در عرف این سه دین به خدا نسبت داده می‌شود. ولی پنج صفت از این صفات مهمتر از باقی صفات محسوب می‌شوند. این صفات عبارتند از:

۱. علم مطلق، علم به انسان نسبت داده می‌شود ولی علم مطلق به انسان نسبت داده نمی‌شود. ۲. قدرت مطلق؛ ۳. خیرخواهی علی الاطلاق؛ ۴. بی‌زمان بودن؛ ۵. عدم تغییر.

قبل از ادامه بحث باید بگوییم ممکن است به ذهن بیاید که بی‌زمان بودن و عدم تغییر اختصاصی به خداوند ندارد و سایر مجردات هم اینچنین می‌باشند ولی باید دانست که احتساب این صفات برای خداوند فقط بدین خاطر است که در این سه دین بسیاری از متفکران هستند که فقط و فقط خدا را موجود مجرد می‌دانند، هیچ موجود مجرد دیگری قایل نیستند. مرحوم مجلسی در مرآة العقول درباره فرشتگان می‌گوید آنها اجسامی لطیف هستند مثل هوا و کسانی مثل مرحوم مجلسی در میان فیلسوفان و متکلمان مسیحی و یهودی بمراتب بیشتری تا در میان ما که معتقدند تنها موجود مجرد خداوند متعال است و در نتیجه بی‌زمانی و عدم تغییر هم اختصاص به خدای متعال پیدا می‌کنند. در بین ما هم نه فقط اخباریها به این نظر قایلند بلکه متکلمان غیراخباری هم هستند که تجرد را فقط مختص به خدای متعال می‌دانند. اشاعره در میان مسلمین همگی قایل به این نظر بودند و بعضی از معتزله هم در این نظر تابع آنها هستند.

این پنج صفت را اختصاصاً به خداوند نسبت می‌دهیم و همینطور بقیه صفتهای دیگر که عددشان به دوازده می‌رسد، اما صفاتی مثل *علله العلى* بودن خدا، واجب الوجود بودن خدا صفاتی هستند که شخص باید مقدمات و مبانی فلسفی را بپذیرد تا بتواند آنها را به خداوند نسبت بدهد. مثلاً اگر شما شمول اصل علیّت را نپذیرید، مسلمانید ولی با این همه، خدا را *علله العلى* نمی‌دانید مثل اشاعره، یا درباره صفت واجب الوجود؛ اگر تشکیکی را که از زمان کانت به این طرف درباره تفکیک میان امکان و وجوب مطرح

شد، کسی وارد بدانند، دیگر برای او بحث امکان و وجوب پیش نمی آید تا اینکه بگوید خدا واجب الوجود است. پس صفات دیگر مثل واجب الوجود، علّة العّلل، محرّک بلا تحرّک و امثال اینها، صفاتی هستند که یک سلسله پیشفرضهای فلسفی دارند و آن پیشفرضها را اگر کسی نپذیرفت، متدین به هر یک از سه دین هست ولی در عین حال، آن صفت را به خدا نسبت نمی دهد.

این پنج صفت از قدیم الایام در میان پیروان این سه دین مشکلاتی را ایجاد کرده اند. این مشکلات برای کسانی که نتوانسته اند آنها را حل کنند سبب شده است که کمابیش دست از یکی از این صفات یا چند تا از آنها بردارند. به عنوان مثال علم مطلق یک سلسله مشکلاتی ایجاد می کند. یکی از آنها در باب علم خدا به علوم حضوری ما است. خدا چگونه به علوم حضوری ما علم پیدا می کند؟ وقتی خدا بخواهد به علوم حضوری ما علم پیدا کند آیا علم او به علوم حضوری ما حضوری است یا حصولی؟ حضوری مشکلی دارد، حصولی هم مشکلی دارد که ما در مقام بحث آن نیستیم و در جایی دیگر آن را بحث کرده ایم. البته کسانی هم مشکلات را خواسته اند جواب بگویند و گفته اند، می خواهم بگویم کسانی که مثلاً از علم مطلق دست برداشته اند، بخاطر این اشکالات بوده است و گر نه نمی گویم جواب داده نشده اند.

مشکل دیگری که در علم مطلق خداوند وجود دارد این است که علم مطلق خدا را با اختیار انسان در تنافی دیده اند. گفته اند چاره ای جز این نیست که یا انسان را همچنان مختار بگذاریم و دست از علم مطلق الهی برداریم یا بالعکس علم مطلق الهی را حفظ کنیم و قایل به جبر انسان بشویم. این همان بحثی است که معمولاً در کتابهای کلامی ما هم می آید، مثل مناظره ای که عمر خیام با خواجه نصیرالدین طوسی داشته است و در انسان و سرنوشت مرحوم مطهری هم آمده است.

در باب قدرت مطلقه خدا هم یک سلسله مشکلاتی پیش آمده است مانند اینکه:

۱. آیا خدای متعال می تواند قوانین ضروری را نقض کند یا نه؟ مراد از قوانین ضروری، قوانین ریاضی، منطقی و بعضی از قوانین فلسفی است. مثلاً خداوند می تواند میان نقیضین جمع بکند یا نه؟ اگر بگویید نمی تواند، می گویند به همین اندازه قید مطلق را مقید کنید و نگویید قدرت مطلقه بلکه بگویید قدرت مطلقه منهای این مقدار.

۲. آیا خدا می تواند گناه انجام بدهد یا نه؟ اینها مسائلی است که چون پیش آمده مثال می زنم، گناه یعنی چه؟ یعنی انجام کاری که یا بد است یا بدترین حالت ممکن است. گاهی کسی کاری را، فی حد نفسه، بدمی داند و دیگری می گوید فی حد نفسه بد نبود بلکه بهتر از این هم ممکن بود. حال آیا خدا به این معنای از گناه، گناه می کند یا خیر؟

۳. مقابله خداوند با خودش. آیا خدا می تواند چیزی را خلق کند که خود نتواند آن را نابود کند؟ گویا نوعی معارضه خدا با خودش مطرح است. هر کدام از دو طرف را بگیرید، قدرت مطلقه خداوند تقییدی می خورد. مثال دیگر: آیا خدا می تواند شیئی بیافریند که خودش نتواند آن را بلند کند؟ البته نباید بگویید سنگی، چرا که مشکل زبانی پیدا می کند، باید بگویید شیئی. فیلسوفان تحلیل زبانی در اینجا دقتهای خوبی کرده اند و بیان آن از حوصله بحث خارج است.

خیرخواهی علی الاطلاق خداوند نیز با بحث شرور در تنافی دیده شده است. البته هیچوقت به نظر من برخلاف آن چیزی که گاهی تصریح شده است خیرخواهی علی الاطلاق خدا به تنهایی در تعارض با مسأله شر نیست؛ آن چیزی که در تعارض با شر است جمع این سه صفت است؛ یعنی نمی توان این سه صفت را با هم به خدا نسبت بدهیم و در عین حال، شر هم در جهان وجود داشته باشد. اگر دقت کنید می بینید دست از هر کدام از این سه صفت بردارید وجود شر هیچگونه تناقضی را در برنخواهد داشت. فرض کنید بگوییم خدا علم مطلق ندارد ولی قدرت مطلق دارد، خیرخواهی علی الاطلاق هم دارد، با این حال وجود شر قابل توجیه است. چون بنابر فرض، خدا خبر ندارد که شر وجود دارد یا شر بودنش را نمی داند یا اینکه شر بودن را می داند که در این صورت شر معنا و مصداق پیدا کرده است. اگر خدا علم مطلق و خیرخواهی مطلق را داشته باشد ولی قدرت مطلق نداشته باشد، در این صورت هم شر می تواند وجود داشته باشد؛ زیرا اگر چه خبر دارد که شر است و دوست هم دارد که شر نباشد ولی چون قدرت ریشه کن کردن آن را ندارد، شر وجود دارد. مورد سوم را هم فرض کنید که علم مطلق هست، قدرت مطلق هم هست ولی خیرخواهی مطلق نیست باز اگر بپرسید چرا شر وجود دارد؟ می گوییم خدا هم علم دارد شر هست و هم می تواند آن را ریشه کن کند، اما دوست ندارد که این کار را بکند، چون خیرخواهی مطلق نیست، بنابراین، هر کدام از این سه صفت را کنار بگذارید وجود شر کاملاً قابل توجیه است. جمع این سه صفت است که البته هرگز با شر قابل توجیه نیست.

این مطلب را برای این جهت مطرح کردیم که مثلاً مکی<sup>۱۲۷</sup> یا آنتونی فلو<sup>۱۲۸</sup> شر را فقط با خیرخواهی علی الاطلاق خدا در تنافی دیده اند و بعضی دیگر با خیرخواهی و قدرت مطلق در تنافی دیده اند، با اینکه هرگز اینگونه نیست؛ اگر تنافی وجود داشته باشد در جمع این سه با هم است. یعنی جمع این چهار قضیه امکان ندارد: خدا علم مطلق دارد، خدا قدرت مطلق دارد، خدا خیرخواهی علی الاطلاق دارد و در جهان شر وجود دارد. هر کس بخواهد این چهار قضیه را با هم جمع کند، باید از یکی از آنها دست بردارد. معمولاً علمای ما از چهارمی دست برمی داشتند و می گفتند شر وجود ندارد. سپس توجیهاتی می کردند

127. J. L. Machie.

128. Antony Flew.

که شرّ امری عدمی است و مانند اینها. البته اگر کسی اثبات کند که خیرخواهی علی الاطلاق با علم ملازمه دارد که علی الظاهر هم همینطور است، در این صورت، شکی نیست که می توان از علم دست برداشت و آنگاه خیرخواهی تنها با شر در تعارض نخواهد بود بلکه خیرخواهی به علاوه قدرت، همانطور که مکی در مقاله اش تصویر کرده است با شرّ در تعارض خواهد شد.<sup>۱۲۹</sup>

اما درباره صفت بی زمانی، بی زمانی خدا با دست اندرکار بودن خدا در تاریخ تنافی دارد. بخصوص وقتی دو قید بزنیم: یکی مفهوم دست اندرکاری خدا به «دست اندر کار بودن تشریعی» قید بخورد و تاریخ هم مقید به «تاریخ انسانی» شود؛ در این صورت، همانطور که در جای خودش گفته شده است با بی زمانی خدا تنافی خواهد داشت.

اگر کسی فرشتگان و جنیان را مشمول تکلیف بداند، آنگاه به قید «در تاریخ انسانی» نیاز دارد. «دست اندر کار تشریعی»، یعنی خداوند ما را آفریده است. مورچگان را هم آفریده اما در کار ما مداخله می کند؛ یعنی، اگر نماز نخوانیم وبا می آید، اگر زکات ندهیم قحطی و بلا می آید. مورچه ها شاید ربا هم بخورند، اما با این همه دستخوش قحطی و بلا نمی شوند. خدا، در واقع، ربوبیت تکوینی نسبت به مورچگان و ماسوای خودش دارد؛ اما ربوبیت تشریعی اش به بعضی از موجودات اختصاص دارد. این بعض، ظاهراً ما انسانها هستیم، کسانی گفته اند جنیان هم هستند، کسان دیگری هم گفته اند، فرشتگان هم هستند. به هر حال مسلم است که این ربوبیت تشریعی عمومیت ندارد. کسانی گفته اند که این امر بی زمانی، خدا را در معرض شک و شبهه می آورد؛ وقتی خدا بی زمان است، چگونه می تواند زماناً آثاری را بر اموری مترتب کند؟ البته ما در اینجا فقط به طرح مسأله می پردازیم ولی اجمالاً باید بگوییم که این اشکالات هیچکدامشان وارد نیست.

عدم تغیر هم چند منافی دارد؛ یکی با استجابت دعا و دیگری با توبه. در توبه، مثلاً، خدا نسبت به ما در حالت خشم است ولی با گریه و زاری ما خشم خدا به خشنودی تبدیل می شود. حال چگونه می توان گفت تغیر در خدا راه پیدا نکرده است. یا اگر خدا بنا داشت بچه من با این مرض از دنیا برود ولی وقتی من گریه کردم خدای متعال بنایش را عوض کرد. در اینجا هم تغیر در خدا پیدا شده است. حال مسأله این است که از طرفی هیچ متدینی نیست که استجابت دعا را نپذیرد و نیز هیچ متدینی نیست که توبه را نپذیرد و از طرف دیگر، صفت عدم تغیر در خدا هم مطرح است، چگونه باید اینها را با یکدیگر جمع کرد؟

در تاریخ کلامی غرب، معمولاً هر متفکری اگر مشکل هر یک از این صفت ها را نتوانسته حل کند، دست از آن برداشته است و اگر از طرف متدینان مطعون واقع شده است در پاسخ گفته است شما مشکل را

حل کنید تا من به اعتقاد به همین صفت برگردم. اما در قرن بیستم، فلسفه پویشی ای<sup>۱۳۰</sup> بدست وایتهد<sup>۱۳۱</sup> - فیلسوف نظام پرداز انگلیسی - بوجود آمد. که بعدها بر اثر همین فلسفه پویشی، نظام کلامی مهمی در غرب به نام کلام پویشی<sup>۱۳۲</sup> بوجود آمد در فلسفه پویشی وایتهد و به تبعش در کلام پویشی امثال گریفین<sup>۱۳۳</sup> و هارتشورن<sup>۱۳۴</sup> گفتند از این پنج صفت، فقط خیرخواهی علی الاطلاق خدا را می پذیریم. چهار صفت دیگر را نمی پذیریم و برای نپذیرفتن آنها هم دو دلیل اقامه می کردند. دلیل اول این بود که ما به عنوان متکلم باید آنچه را که ادیان و مذاهب در نصوص خود آورده اند، بپذیریم. در کتاب مقدس تنها صفتی که به خدا نسبت داده شده خیرخواهی علی الاطلاق است و هیچ صفت دیگری به خدا نسبت داده نشده است. انصافاً هم همینطور است؛ در کتاب مسیحیان و یهودیان، انجیل و تورات هیچ اثری از آن چهار صفت دیگر نمی بینید، علم را می بینید ولی علم غیر از علم مطلق است، قدرت را می بینید ولی قدرت مطلق نیست، تنها صفتی که در تورات و انجیل هست همین خیرخواهی علی الاطلاق خداست که خدا نسبت به هیچ موجودی بدخواه نیست، نیک خواه همه موجوداتی است که آفریده است. با تعبیر دیوید گریفین آنچه را ما تعهد کرده ایم، پذیرفتن سخن خداست نه سخن کسانی که از طرف خدا سخن می گویند.

اگر بخواهید همین قاعده گریفین و هارتشورن را در باب اسلام هم پیاده بکنید، در این صورت، بی زمانی و عدم تغییر بیرون می ماند. چون ما در قرآن بکل شیء علیم داریم که همان علم مطلق است، و عبارتهای مختلف دیگری به همین معنا نیز وجود دارد و همچنین قدرت مطلق و خیرخواهی علی الاطلاق هم داریم ولی در قرآن به خدا بی زمانی و عدم تغییر نسبت داده نشده است. توجه کنید که چیزی را در قرآن نداریم، یک حرف است و چیزی حق نیست، یک حرف دیگر است، نگفته ام خدا بی زمان نیست و خدا نامتغیر نیست بلکه اگر استدلال فلسفی درست اقامه شود کما اینکه علی الظاهر هم شده باشد، می پذیریم که خدا بی زمان و نامتغیر است. اما اینکه می پذیریم خدا بی زمان است و می پذیریم خدا نامتغیر است، این غیر از آن است که بپذیریم در قرآن هم آمده است. هر چه در قرآن آمده است حق است ولی از این چه نتیجه منطقی می توان گرفت؟ فقط این نتیجه را که بعضی از چیزهایی که حق است در قرآن آمده است و بعضی از حقایق در قرآن نیامده است. از آن جمله مفاهیم ریاضی است که حق است، اما در قرآن نیامده است.

130. process philosophy.

131. Alfred north whitehead, (۱۸۶۱ — ۱۹۴۷).

132. process theology.

133. D. Griffin.

134. M. H. Hartshorne.

ممکن است بگویید قضایای ریاضی مثل دو بعلاوه دو مساوی چهار بدیهی است. ولی می‌گوییم آیا ما این بدیهی را در زندگی علمی مان رعایت می‌کنیم؟ ما باید قبول بکنیم که کل ما جاء به النبی (ص) حق است و او بعضی از حقایق را فرموده است و این سخن معنایش این است که بعضی از حقایق هم وجود دارند، اما در قرآن نیامده اند مثل حقایق ریاضی و حقایق منطقی. مثلاً در قرآن اجتماع نقیضین محال است نیامده اما حق است. ممکن است بی‌زمانی و عدم تغییر هم از آن حقایق باشند. البته در مواردی که استدلال فقط رفع استحاله می‌کند، نمی‌توان به مفاد آن معتقد شد، بلکه اگر بخواهیم بپذیریم باید دلیل فلسفی تامی بر محتوای مدعا اقامه بشود. صفت واجب الوجود هم همینطور است با اینکه در قرآن نیامده ولی چون دلیل تامی برای آن عرضه شده است، ما قبول داریم که خدا واجب الوجود است.

البته به نظر ما شیعه، کلام ائمه (ع) مثل کلام قرآن قابل قبول است، مثلاً اگر علی ابن ابیطالب (ع) از قرآن محرک بلا تحرک را استنباط کنند، می‌پذیریم؛ اما اگر ائمه علیهم السلام مفسر قرآن باشند و عدله ای هم مفسر کلام ائمه شوند، آنگاه ما تفسیرهای آنها را برداشتهای قرآنی بدانیم چنین چیزی را قبول نداریم و به چنین راهی التزام نداده ایم. پس دلیل اول کلام پویشی آن است که ما فقط خیرخواهی علی الاطلاق را در کتاب مقدس داریم.<sup>۱۳۵</sup>

۱۳۵. قرآن حاصل يك كشف و شهود عارفانه و پیامبرانه يك شخص به نام حضرت محمدبن عبدالله (ص) است و قرآن با روایات ما خیلی فرق می‌کند، روایات در حکم آثار درجه دومی است که غربیان در دین خودشان دارند و سخن ما در اینجا فقط ناظر به قرآن است. در این بحث، روایات به دو دلیل محل توجه نیستند: یکی به این دلیل که روایات فرشتان با قرآن در این است که قرآن کلام خداست. دوم به خاطر اینکه روایات در زمانی صادر شده که فلسفه یونان وارد جهان اسلام شده بود و طبعاً در روایات يك سلسله اموری که ناشی از این مواجهه فرهنگی بین اسلام و یونانیان، بین اسلام و آثار آرامی و سریانی و ... است می‌بینید؛ ولی در قرآن همچون چیزی وجود ندارد. اگر در روایات دیده باشید بعضی از الفاظ حتی الفاظ خود فلسفه یونان قدیم است و تا حدودی به نظر می‌آید اینها ضرورت‌های برخورد با این افراد (یونانیان) است و طبعاً ایجاب می‌کرده است معصومین ما، شاگردان خود را برای مواجهه با افرادی که با فرهنگ یونان و با فرهنگ دوران اسکندریه آشنایی داشته اند، مجهز کنند. به تعبیر دیگر، باید بین چیزی که جزو مخ يك دین است و چیزی که چون طرفداران يك دین مورد حمله قرار می‌گیرند و به ضرورت باید بیاموزند فرق گذاشت. به نظر ما آن چیزی که جزو مخ دین است آن چیزی است که در قرآن آمده است. آنچه در روایات آمده از دو بیرون نیست: یا شرح و تفسیر بر قرآن است یا يك سلسله امور اضافی است که ضرورت‌هایی مثل جلب اعتماد شاگردان راویان و امثال اینها ایجاب می‌کرد که اشخاص بدانند.

بسیاری از اموری که در فاصله زمان حضرت سجاد (ع) تا آخر غیبت صغری، یعنی تقریباً در فاصله این دویست و پنجاه سال، در احادیث و روایات ما حاصل آمده به نظر می‌آید از این مقوله است. یعنی جزو مخ دین نیست، جزو گوهر و لب و هسته دین نیست. به عنوان مثال، کسی می‌آمده به امام صادق (ع) می‌گفته: ابن ابی العوجا یا فلان کس فلان طور می‌گوید. آنوقت امام (ع) می‌فرمود در مقابلش این حرف را بزنید. «در مقابلش این حرف را بزن» معنایش این است که اگر ابن ابی العوجا آن حرف را نمی‌زد من هم این مطلب را به تو یاد نمی‌دادم. با اینکه آنچه مربوط به دین است، واقعاً ابن ابی العوجایی باشد یا نباشد، آنها باید به ما بیاموزند. اگر این حمله فکری صورت نگرفته بود من هیچوقت همچون چیزی را به تو نمی‌گفتم. در بعضی روایات چیزهایی گفته شده است که اگر از این دید به آن نظر نکنید مقداری به نظر عجیب و غریب می‌آید. بین اموری که باید به ما بیاموزند، و طبعاً انبیاء و اولیاء باید به همه انسانها بیاموزند، خواه انسانها مورد حمله قرار بگیرند، خواه نگیرند، خواه تماسی با دشمن داشته باشند، خواه نداشته باشند، و بین اموری که فقط از این نظر تعلیم می‌شوند که طرف مورد حمله قرار گرفته است، خیلی فرق است.



معنای این مطلب آن است که مطالب روایات حق است و مطابق با واقع است، اما جزو دین نیست فقط بخاطر اینکه حمله صورت گرفته همچون مطالبی هم وارد شده است و به نظر بنده نباید از چنین نظریه ای تحاشی کرد.

ما تا زمان امام سجاد(ع) تقریباً اثری از آن مقابله های فکری نداریم، از این نظر هم هست که در نهج البلاغه در همان خطبه اول در باب وجود و عدم سخنی و الفاظی گفته شده که اگر بخواهیم به گزارشهای تاریخی اعتماد کنیم، این الفاظ مربوط به زمان حضرت نبوده است. مثلاً ایشان می فرماید: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة.» ببینید این تلقی که در اینجا وجود دارد خیلی شبیه تلقی معتزله است، معتزله نفی صفت از خدا می کردند؛ ایشان می فرماید «و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه.» چرا صفات را از خدا نفی بکنیم «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة.» این يك تلقی ای است که اگر ما به گزارشهای تاریخی بخواهیم اعتماد کنیم نباید این کلام از زبان حضرت بیرون آمده باشد. به ذیل این جملات توجه کنید ایشان می فرمایند: «كائن لآعن حدث، موجود لآعن عدم.» لفظ موجود و عدم را بکار برده اند و حال آنکه لفظ وجود و لفظ عدم از الفاظی هستند که در زمانی متأخر از آن زمان، در زبان عربی به این معانی که ما امروزه می گوئیم، بکار می رفته اند. این معنای موجود دقیقاً معنای فلسفی موجود است. در زمان حضرت علی ابن ابیطالب(ع) وَجَدَ يَجِدُ الْبَيْتَ در زبان عربی بکار می رفته است اما به معنای یافتن بوده است، واجد یعنی یابنده و موجود یعنی یافته شده، نه موجود در مقابل معدوم، عدم هم همینطور است. الْبَيْتَ «كائن لا عن حدث» فرق می کند چون لغت کائن بکار رفته است.

می خواهم عرض کنم هیچ بعید نیست یکی از ائمه ما که در دورانهای متأخر زندگی می کرده اند بخاطر اقتضای بحثهای فلسفی، همچون مطالبی فرموده باشند و بعد در نسبت دادن به معصوم اشتباه شده باشد. مطلبی را که معصومی فرموده به معصوم دیگر نسبت داده باشند و این هیچ بعدی ندارد و اشتباه در انتساب به یکی از ائمه در روایات ما فراوان دیده می شود. البته اصرار بر این نکته نداریم؛ اما هر کس بخواهد اینها را از امام علی ابن ابیطالب(ع) بداند فقط به این نکته توجه کند که باید يك کار ادبی صورت بدهد و آن کار ادبی این است که نشان بدهد که لغت «موجود» در آن زمان در زبان عربی در مقابل معدوم استعمال می شده است.

اگر کسانی بتوانند از زمان پیامبر(ص) تا زمان حضرت سجاد(ع) چیزهایی پیدا بکنند در باب اینکه عدم زمانی به خدا نسبت داده شده، البته استفاده می کنیم. اما وقتی اسناد و مدارک تاریخی می گوید اولین بار در بیت الحکمه، مترجمان در حین ترجمه کتابهای یونانی در مقابل فلان کلمه یونانی معادلی نداشتند و کلمه موجود را در مقابل آن نهادند و این بیت الحکمه حدود صد و پنجاه سال متأخر از زمان حضرت علی ابن ابیطالب(ع) است، و جمع آوری نهج البلاغه هم حدود دویست سال متأخر از تأسیس بیت الحکمه است؛ هر کس آن خطبه را از حضرت علی ابن ابیطالب(ع) بداند باید با آن اسناد و مدارک تاریخی به مقابله برخیزد و نشان دهد آن اسناد و مدارک تاریخی در واقع یاهو اند، و هر کس که نتوانست چنین امری را نشان دهد باید تأملی جدی در انتساب این گونه کلمات به حضرت بکند. در کار نقد ادبی متون مقدس مسیح و یهود نیز چنین تحقیق تاریخی انجام می شود و لذا با وجود چنین نقدهایی متصلب ترین مسیحیها نمی توانند بگویند تورات و انجیل واقعاً مربوط به همان زمانی است که ادعا می شود. مثلاً چگونه نمی توانند بگویند انجیل لوقا واقعاً در زمان لوقا نوشته شده است و راه اثبات آن چنین است. تحقیقات تاریخی همیشه ورود آهسته آهسته لغت را به زبان نشان می دهند. اگر در متنی که در انجیل لوقای کنونی وجود دارد، لغتی وجود دارد که تحقیقات تاریخی می گوید این لغت سیصد سال بعد از لوقا وارد زبان سریانی شده است، آن وقت می گویند: این سخن اگر سخن لوقا است چطور آن لغتی که سیصد سال بعد از لوقا تازه وارد زبان سریانی شده منسوب به لوقا است؟ از اینجا نشان می دهند که این سخن نمی تواند از لوقا باشد. بعضی از اسلام شناسان در باب قرآن و روایات ما این کار را کرده اند. البته در باب قرآن چنین چیزی تا کنون نشان داده نشده است. تاکنون لغتی در قرآن پیدا نشده که در هزار و چهارصد سال پیش در زبان عربی نبوده و مثلاً هزار و دویست سال پیش وارد زبان عربی شده باشد و ما آن را مربوط به هزار و چهار صد سال پیش بدانیم؛ حتی گلدزیهر که متهم به دشمنی و خصومت نسبت به اسلام است و رشته اش نقد ادبی متون مقدس است در تمام تحقیقاتی که در باب قرآن کرده است، و در سه جلد به زبان آلمانی منتشر شده و بعد به زبان انگلیسی ترجمه شده است، نتوانسته يك مورد در قرآن لغتی نشان بدهد که تاریخ مثلاً بگوید این کلمه در زمان هارون الرشید در زبان عربی استعمال شده است، ولی با این حال در قرآن وجود دارد.

اما در مورد روایات این نقص دیده شده و در روایات نشان داده شده است که لغتی استعمال شده که نمی تواند برای زمانی باشد که ما به آن زمان نسبت می دهیم.

اگر تاریخ و روش تحقیقی تاریخی بهادر است این هم يك نوع تحقیق تاریخی است و اگر به این تحقیقات بها ندادید آن وقت اساساً تاریخ را باید کنار نهاد. اگر بخواهید به روش تحقیق تاریخی اعتناء نورزید به نتایجی هم که مؤید شماسست نباید اعتنا بکنید. روش تاریخی يك ابزار تحقیق است که یا برای همیشه باید آن را خوب و مفید دانست یا برای همیشه آن را مضر و نامطمئن.

دلیل دوم این است که پذیرش علم مطلق و قدرت مطلق و پذیرش بی زمانی و عدم تغیر نه مورد نیاز است و نه قابل دفاع. اگر فقط در متن مقدس نبود ممکن بود کسی بگوید در متن مقدس نیست ولی دلیل عقلی الزام می کند که بپذیرید؛ ولی این گروه معتقدند علم مطلق و بی زمانی و عدم تغیر نه مورد نیاز است که به آن معتقد باشیم و نه اصلاً قابل دفاع است. اما چرا مورد نیاز نیست؟ برای اینکه دفاع از هیچ گزاره دینی دیگری متوقف بر این چند صفت نیست. اما چرا قابل دفاع نیست؟ این کار وایتهد بود که نشان داد به لحاظ عقلی، علم مطلق، قدرت مطلق، بی زمانی و عدم تغیر همه قضایای پارادوکسیکال هستند. یعنی، مفاهیمی متنافر الاجزاء هستند. ما در اینجا به بیان وایتهد نمی پردازیم؛ اما از زمان پیدایش فلسفه وایتهد به این طرف، هر کس به همه این پنج صفت قایل باشد، می گویند در باب صفات خداوند تفکر سستی دارد و از این نظر، دکارت دیدگاه سستی دارد؛ چون هر پنج صفت را به ترتیبی که می گوییم قایل بود. همه این مقدمات برای فهم این جمله بود که دکارت در اعتقاد به اوصاف خدا سستی می اندیشد.

دکارت می گفت: من مقولات ارسطویی را قبول ندارم و به جای نظام مقولات ارسطویی که ده مقوله است، سه مقوله قائلم و به اقتضای پذیرش این سه مقوله باید هر پنج صفت را به خدا نسبت بدهم. مقولات ارسطویی را در یک تقسیم می توان گفت: دو دسته اند یکی جوهر و دسته دیگر عرض، و به تقسیم دیگری سه دسته می شوند، یکی جوهر، یکی هم صفات عرضی نفسی و یکی هم صفات عرضی نسبی.

اما دکارت مفاهیم را به سه دسته تقسیم می کرد، یکی مفاهیم جوهری، و معتقد بود سه جوهر بیشتر وجود ندارد که عبارتند از خدا، نفس انسانی (دکارت فقط برای انسان نفس قائل است و موجودات دیگر را ماشین می داند) و جسم. این نظریه، بعدها بدست اسپینوزا کامل گردید.<sup>۱۳۶</sup>

دوم، اوصاف جوهری، مراد دکارت از اوصاف جوهری، اوصافی است که هر کدام از این سه جوهر مذکور بدون مقایسه با هیچ چیز دیگری بدانها متصف می شوند، یعنی به تعبیر ما صفات نفسی. اما ایشان

---

در نقد ادبی گفته می شود که هر متنی را دو نقد باید کرد؛ یکی نقد درونی و دیگری نقد بیرونی. نقد بیرونی، یعنی بگویم آیا مطالبی که در این متن آمده است درست است یا نادرست. و نقد درونی، یعنی به الفاظ و ترکیبات بکار رفته در این متن توجه داشته باشیم و ببینیم اصلاً نویسنده ای مثل افلاطون می تواند چنین کتابی را نوشته باشد. یعنی با این که مطابق با واقع هست یا نه کاری نداریم ولی در انتساب آن به افلاطون تشکیک می کنیم. نقد درونی از راه لغت شناسی تاریخی (Philology) صورت می گیرد و نقد بیرونی به حسب موضوع کتاب، در اختیار عالمان هر علم خاصی قرار می گیرد. البته تمام سخنان ما با فرض این مطلب است که ما معتقد باشیم راوی عین لفظ امام علی بن ابیطالب «ع» را نقل می کند ولی اگر بگوییم نقل به معنا شده این مشکل هم رفع می شود.

۱۳۶. دکارت در آثارش در دو مورد جمله ای گفته است که به اعتقاد بسیاری از مورخان فلسفه و شارحان دکارت از بیانات مبهم اوست: «گرچه خدا را علی الاطلاق جوهری می توان دانست. اما نفس انسانی و جسم علی الاطلاق جوهر نیستند». معنی این کلام معلوم نیست، چون جوهر با آن تعریفی که ایشان ارائه می کند نوزمراست و مشکک نیست تا بتوان گفت چیزی گویا جوهر است و نیست، دکارت می گوید: خدای متعال جوهر علی الاطلاق است و نفس انسانی و جسم را جوهر علی الاطلاق نمی توان دانست. یعنی جوهر يك چیزی است که تشکیک بردار است و به صورت اطلاقی در خدا وجود دارد و مراتب پایین تر آن در غیر خداست. اما به نظر اسپینوزا يك جوهر وجود دارد و باقی موجودات اعراض آن جوهرند و آن جوهر خداست.

مطلب عجیبی اضافه کرده است و آن اینکه هر کدام از این جوهرها یک صفت نفسی بیشتر ندارند؛ با اینکه این سخن لازمه آن معنا نیست، یعنی می توان قائل به صفات جوهری نفسی بود و در عین حال، معتقد باشیم هر جوهری بیش از یک صفت نفسی دارد. دکارت صفت نفسی خدا را «کمال» می دانست که از نظرها مفهومی فلسفی است، و صفت ماهوی نیست. صفت نفس انسان را هم «تفکر» و صفت جوهری جسم را هم «بُعد» می دانست. البته بُعد با امتداد فرق می کند، بُعد اندازه امتداد است. سوم، شئون جوهری، شئون جوهری مثل صفات نسبی است که ما قائلیم و دکارت از آنها تعبیر به «مُد»<sup>۱۳۷</sup> کرد با اینکه از وصف تعبیر دیگری<sup>۱۳۸</sup> داشت و بقیه مفاهیم به نظر او در این شئون می گنجیدند که البته بی نهایت هستند.

بی مناسبت نیست در اینجا در باب تفکر مطلبی را طرح کنیم: در فلسفه از قدیم می آموختیم علم حضوری چند قسم است؛ علم حضوری انسان به خود، علم حضوری انسان به افعال نفسانی خود، علم حضوری به انفعالات نفسانی خود و علم حضوری به قوای نفسانی خود، علم مجرد به مجرد و علم علت تامه مفیضة الوجود به معلول خودش، که البته این دو تای آخر به انسان اختصاص نداشت. در میان چهار قسم اول، علم ما به نفس خودمان، در واقع، علم ما به یک جوهر است و بنابراین، بحث از اعراض نیست. سه تای دیگر یعنی علم ما به افعال، انفعالات و قوا از اعراض نفسانی تلقی می شد.

اعراض نفسانی از نظر روانشناسی به سه دسته تقسیم می شوند: (که اندکی با سه دسته ای که در فلسفه ما گفته می شود تفاوت دارند) ۱. علم (آنچه من می دانم)؛ ۲. اراده (آنچه من می خواهم)؛ ۳. احساس یا عاطفه یعنی لذات و الّام. در این باره یک مسأله مطرح شده است که آیا هیچکدام از این سه بدون دیگری قابل تحقق هستند، یا نه؟ اولین بار یک متفکر هندی، آقای راداکریشنا،<sup>۱۳۹</sup> اثبات کرد هیچکدام از این سه بدون دیگری قابل تحقق نیست. یعنی زمانی نیست که در آدمی علمی انعقاد پیدا کند و اراده، انعقاد پیدا نکند. اما با این همه، معتقد بود اینها قابل تفکیک اند؛ یک سلسله از چیزها را می دانیم، یک سلسله چیزها را می خواهیم و یک سلسله چیزها هم به ما لذّت می دهند یا به الم دچارمان می کنند.

دکارت می گوید: «تفکر»<sup>۱۴۰</sup> همه این سه را در بر می گیرد، با اینکه در بادی نظر، آدمی گمان می کند «تفکر» فقط به علم است، آن هم به هر علمی، بلکه گویا فقط به بعد ذهنی و معرفتی ما «تفکر» اطلاق می شود. او چند جا تصریح کرده است که من همه حالات نفسانی اعم از خواستهها، آرزو کردن ها، برآمدن ها، امیدواری، ناامیدی همه اینها را زیر عنوان «تفکر» می گنجانم. بنابراین، «تفکر» در نظر او یعنی

137. Mode.

138. Attribute.

فلسوف الهی دین شناس و روانشناس هندی 139. R. Crishna; *Essential of psychology*.

140. Thought, Pensi.

هر عرض نفسانی؛ خواه تقسیم بندی روانشناسان از اعراض نفسانی را بپذیرید و خواه تقسیم بندی فیلسوفان را.

دکارت می گفت: «کمال» را که به خدا نسبت می دهیم، اقتضای آن این است که هیچ چیزی را ما کمال تلقی نکنیم، مگر اینکه خدا باید نمونه تام آن را داشته باشد. اما بحثی را که دکارت مانند سابقان بر خودش، کمتر در آن مذاقه کرده بود این است که «کمال» بودن یک چیز چگونه معلوم می شود؟ در فلسفه ما هم آمده است که هرچه کمال است به شکل اتم در خدا وجود دارد. چه اموری کمالند؟ حتماً می گویند علم کمال است، قدرت کمال است، یعنی ما انسانها اگر عالم باشیم خوشحال تریم تا جاهل و بنابراین، علم را کمال تلقی می کنیم. اگر ما انسانها قدرت داشته باشیم راضی تریم تا اینکه ضعف داشته باشیم. ما انسانها اگر زیبا باشیم بهتر مورد توجهیم تا زشت باشیم. آیا مراد این است یا اینکه می خواهند بگویند صفاتی هستند که فی نفس الامر کمالند هر چند ما انسانها از اتصاف به آن صفات، هیچ احساس خوشایندی هم نداشته باشیم. کدامیک از این دو، مورد نظر است؟ این دقتها در زمان دکارت هم صورت نگرفته بود و خود دکارت هم معنی «کمال بودن» را معلوم نکرده است. یکی از متفکران غربی<sup>۱۴۱</sup> می گوید من معتقدم علم کمال است ولی در عین حال، معتقدم هیچ انسانی از علم مطلق خوشش نمی آید. هیچ آدمی چنین نیست که بگوید من هرچه علمم بیشتر شود، بیشتر لذت می برم. آدمی هرچه عملش بیشتر می شود لذتش بیشتر می شود، اما تا یک حدی این سیر ادامه دارد ولی از آنجا به بعد دیگر از ازدیاد علم هم لذت نمی برد.

ایشان مثالهای جالبی دارد که در اینجا مطرح نمی کنیم. گویا به تعبیر او ما میلی را (میل به تعبیر فلسفه علم) قانون تلقی می کنیم، یعنی می بینیم تا آستانه ای هرچه علممان بیشتر می شود لذت می بریم، لذا باز هم علم بیشتر می خواهیم و فکر می کنیم این قانون است ولی نمی دانیم به یک آستانه ای که رسید دیگر از آن به بعد، طالب علم بیشتر نیستیم.

با این همه، او معتقد بود علم کمال است و باید در خدا وجود داشته باشد و این تلقی با تلقی ای که ما ظاهراً داریم بسیار فرق می کند. ما به نظرم می آید آن اموری کمال است که خوشایند ما هستند یا لااقل برایمان ابهام دارد؛ ابهام از این جهت است که مثلاً شما از اینکه جسم داشته باشید بیشتر لذت می برید یا جسم نداشته باشید و موجودی باشید پروازکنان؟ اما با این همه، جسمیت را به خدا نسبت نمی دهید چون جسمیت را دال بر نقص می دانید.

این مطلب در کتابهای خود ما هم قابل پیگیری و بررسی است. در سه جا این مطلب طرح شده است: یکی در بخشهای الهیات بالمعنی الاخص کتب فلسفی و کلامی و دیگر در کتابهای اخلاقی آنجا که

---

141. C. D. Broad.

می گویند به سوی کمال بروید (استکمالات اخلاقی) و یکی هم در بحث حرکت ما بعد الطبیعه، آنجایی که گفته می شود حرکت خودش کمال است و کمال اول و کمال ثانی طرح می شود.

ممکن است بگویید آیا نمی توان کمال را به شدت وجود تعریف کرد؟ به نظر می آید که این تعریف به اخفی است. یعنی، تعریف کمال به شدت وجود، تعریف یک چیز اجلی به یک چیز اخفی است و قابل دفاع نیست. علاوه بر آنکه شدت وجود یک مفهوم مبهم است. شدت وجود را چه کسی تعیین می کند که چیست؟ چه چیزی دلالت بر شدت وجود می کند و چه چیزی دلالت بر ضعف وجود می کند؟ ثانیاً شدت وجود متفرع بر پذیرش سه نکته است که آن سه نکته باید اثبات گردند نه تصویر بشوند، البته در کتابهای فلسفی ما خوب تصویر شده است اما باید اثبات شوند. یکی وحدت وجود، یکی بساطت وجود، یکی هم تشکیک وجود. هر سه موضوع در نظر فیلسوفان به صورت اصل موضوع مطرح شده است.

ثالثاً از چه راهی آدمی مصداق شدت وجود را می یابد؟ به تعبیر دیگر، هر مفهوم فلسفی یک ملاک غیر از تعریف می خواهد که ما بفهمیم آن مفهوم اینجا وجود دارد یا ندارد. در کتابهای فلسفی ما می گویند ممکن الوجود بودن هم ملاک می خواهد، می گویند مثلاً از راه تغیرش می فهمیم ممکن الوجود است، یا از راه زمانی بودنش، یا از راه انتها یا ابتدا داشتن و هر مفهوم فلسفی ای به طور کلی ملاک می خواهد، حال ملاک کمال وجود چیست؟

دکارت معتقد بود همه چیزهایی را که کمال محسوب می شوند، در ادیان و مذاهب به خدا نسبت می دهند و او نیز به هر پنج صفت تصریح می کند. علم مطلق، قدرت مطلق، خیرخواهی علی الاطلاق، بی زمانی و عدم تغیر در هر موجودی باشد نشانه کمال اوست و بنابراین، باید این پنج صفت در خدای متعال وجود داشته باشد. در باب علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی علی الاطلاق ایشان به وضوح این صفات اکتفا می کند. اما درباره بی زمانی و عدم تغیر توضیحی می دهد. درباره بی زمانی می گوید: موجودی که زمان دارد معنایش این است که قدرت بر جمعیت در طول زمان را ندارد و این به قدرت لطمه می زند. قدرت بر جمعیت،<sup>۱۴۲</sup> یعنی همه ساحت‌های وجود در آن واحد در اختیار اوست و هر موجودی که زمانی است، اینچنین نیست. یعنی موجودی که زمانی است در هر آنی از کل وجودش، لمحّه ای از آن در اختیارش است و بقیه در اختیارش نیست، لمحات سابقش و لاحقش در اختیارش نیست. در موجودات زمانی همیشه پراکندگی وجود هست و این با قدرت بر جمعیت وجود ناسازگار است. او می گفت به خدا هم نمی توان چنین چیزی را نسبت داد، زیرا با قدرت مطلقه او سازگار نیست.

---

142. Integrality of existence.

اما در باب عدم تغیر، ایشان می گوید: آن موجوداتی که تغیر دارند عامل مغیرشان یا در درون خودشان است یا در بیرون خودشان، و اگر از تغیر به حرکت تعبیر کنیم، باید بگوییم محرک یا درونی است یا برونی. فرض کنید (به فرض محال) که خدا متغیر باشد؛ عامل تغیر خداوند یا در درون اوست یا در بیرون او. اگر عامل تغیرش در بیرونش باشد، این با قدرت مطلق او منافات دارد؛ یعنی دستخوش اراده موجودی بیرون از خودش است و آن موجود می تواند کم یا بیش در خداوند تغیر ایجاد کند. اگر عامل تغیر در خود خداوند متعال باشد، لازمه اش این است که خداوند خود را در این تغیرها به وضع بهتری سوق دهد یا به وضع بدتری. اگر به وضع بدتری برساند، این قابل پذیرش نیست چرا که با خیرخواهی خداوند نمی سازد، او نسبت به خودش هم خیرخواه است. و اگر خودش را رو به حالت بهتر تغییر بدهد، معلوم می شود او نمی تواند یکجا بهترین وضع ممکن را واجد باشد و باید آهسته آهسته خودش را به آستانه خوب بودن و خوبتر بودن و باز هم خوبتر بودن سوق دهد. این سخن، همان سخن فلسفه پویشی است. فلسفه پویشی می گوید: خدا مثل همه موجودات آن به آن در حال خوبتر شدن است. هر کدام از این شقوق را انتخاب کنیم، نمی توانیم از آن دفاع کنیم پس معلوم می شود در خداوند تغیر راه ندارد و صفات عدم تغیر و بی زمانی صفات کمالند، با این استدلال که گذشت. ولی علم مطلق و قدرت مطلق و خیرخواهی علی الاطلاق از نظر او صفات کمالی اند ولی دلیل ندارد. اما چرا دلیل ندارند؟ از دکارت بعید است که دلیل نیاورد، زیرا خصیصه ممتاز دکارت این است که فلسفه را از باور ناموجه پیراسته است یعنی از باوری که همراه با دلیل نباشد هر چند دلیل خطا باشد. پس چرا برای این سه صفت دلیل نیاورده است؟ اینجا همان جایی است که شارحان دکارت می گویند بعد عرفانی تفکر دکارت است. شارحان گفته اند دکارت اینجا در واقع، ما را به یک نوع شهود عرفانی احاله می دهد و می گوید هر کسی بدون اینکه نیازی به دلیل داشته باشد، این صفات را به شهود، می یابد که وصف کمالند.

### فلسفه دین دکارت

در بحث از فلسفه دین به احوال شخصی افراد نظر نداریم. لذا ممکن است فیلسوفی احوال شخصی اش متدینانه باشد، اما در فلسفه دین افکارش متدینانه نباشد. این امر بدان دلیل است که فلسفه دین یکی از شاخه های فلسفه مضاف است و لذا ویژگی بارز فلسفه یعنی تحرّی حقیقت و سیر آزاد عقلانی در آن جاری است. از همین رو نقض و ابرام و ردّ و قبولها باید بر اساس استدلال عقلی صورت بگیرد و چون چنین است، ممکن است یک فیلسوف دین از آن جهت که فیلسوف دین است واقعاً برای یک مدّعی دینی دلیلی نیابد و آن را به عنوان فیلسوف دین نپذیرد یا در باب یک مدّعی دین لادری باشد. نیز ممکن است در باب یک مدّعی دینی مدافع باشد، چون در آن مورد استدلال عقلی است که به او می گوید چیزی را

بپذیر یا نپذیر یا در بابش سکوت کن. اما همین فیلسوف دین ممکن است به عنوان متدین بگوید من از کتاب مقدس فرمان می گیرم و چون دین چنین گفته است، پس این چنین عمل می کنم. نظیر ابن سینا که می گوید من برای معاد جسمانی دلیل عقلی ندارم، ولی ما مسلمان هستیم و مسلمان معاد جسمانی را قبول دارد. بنابراین، احوال شخصی کسی در فلسفه دین مورد مذاقه قرار نمی گیرد. در باب داوری درباره اشخاص هم یکی از مسائل همین است (اگر چه نفس داوری در مورد اشخاص فی نفسه کار مشکلی است) چرا که ممکن است کسی با برهان و استدلال حرفی را بزند ولی در زندگی عملی بسیار متدینانه رفتار کند، و لذا نمی توان گفت او از مرز دین بیرون رفته است. دکارت هم همین طور است. او در مشی شخصی متدین نیست. ولی ما به این جهتش کاری نداریم که بهایی به آموخته های مسیحیت نمی دهد. در واقع، از لحاظ مشی شخصی، یک فرد لابیالی دینی است، اما آراء و نظراتش در فلسفه دین در برخی موارد موافق با مسائل دینی است. نظرات او در باب دین، شنیدنش بسیار جالب است و گرچه برای زمان ما مقداری کهنه شده ولی واقعاً برای زمان دکارت نبوده است.

#### ۱. رابطه عقل و دین<sup>۱۴۳</sup>

به نظر او، عقل در «ارکان عقل» بر دین و دین بر عقل در «ارکان ایمانی» تقدم دارد. ارکان ایمانی ترجمه بنده از عبارت Articles of faith است و ارکان عقلی را Rational principles می گویند. دکارت می گوید برای اینکه کتاب مقدس بر ما حجیت داشته باشد و هرچه در آن هست، باید سلسله اموری را قبلاً اثبات کرده باشیم. آن اموری را که قبلاً باید اثبات کرده باشیم، «ارکان عقلی» می نامد. این امور تا اثبات نشوند، متون مقدس دینی و مذهبی حجیت و اعتبار ندارند. از همین تعریف هم معلوم می شود که ارکان عقلی قابل اثبات با ادله نقلی نیستند، چون دور لازم می آید. این امور باید حتماً از طریق عقل اثبات شوند، از این نظر می گوید در این موارد عقل بر دین تقدم دارد. اگر این ارکان عقلی حتی در متون دینی هم آمده باشند به خاطر آمدنشان در متون دینی و مذهبی هیچگونه اعتبار و قداستی پیدا نمی کنند. عقل است که باید درباره آنها داوری کند، ولی بعد که اینها با عقل اثبات شدند، آن گاه هرچه را در متون دینی و مذهبی آمده باشد، می توانیم بپذیریم. پس از پذیرش حجیت و اعتبار متون دینی، اگر بعضی از گزاره های آن با عقل ناسازگار بودند، دکارت معتقد است علی رغم حکم عقل، در اینجا باید گزاره دینی را بپذیریم.

یک مثال بسیار ساده، فرض کنید ما ارکان عقلی را که برای حجیت متون دینی لازمند، طی کرده ایم؛ اینک یکی از آن امور موجود در قرآن مثلاً معاد جسمانی است. اگر کسی بگوید معاد جسمانی با عقل جور

۱۴۳. در باب انواع رابطه دین و عقل به بحث آگوستین قدیس در همین مجموعه رجوع کنید.

در نمی آید، ما جواب می دهیم (مطابق نظر دکارت) جور درآید یا نیاید، اینجا قلمرو تقدّم دین بر عقل است. حتی اگر صد گزاره هم با عقل جور در نیاید مشکلی نیست و باید پذیرفت؛ البته به شرط آنکه ارکان عقلی اثبات شده باشند.

اما ارکان عقلی کدامند؟ در نظر ما مسلمانها و به نظر دقّی، اینها قضایای متعددی هستند، اما دکارت در اینجا خیلی آسان گیر است و به نظرش می آید که این قضایا قضایای فراوانی نیستند. او می گوید باید اثبات کرد: اولاً کل جهان طبیعت به دست موجودی ساخته شده است: ثانیاً آن موجود فریبده نیست. ثالثاً آن موجود به قالب انسان درآمده است. (منظور از به قالب انسان درآمدن حضرت مسیح(ع) است که ایشان را خدا می دانستند). دکارت می گوید: اگر این سه قضیه اثبات شود تمام مشکل حل است. اگر این سه قضیه اثبات شود به نظر دکارت هرچه حضرت مسیح(ع) گفته، خداوند گفته است. در این صورت، طبق مقدمه اول صانع وجود دارد و طبق مقدمه سوم آن صانع در قالب انسان هم در آمده است و طبق مقدمه دوم این انسان که همان خداست هیچوقت فریبده نیست، بنابراین هرچه گفته است درست است.

اما اثبات این سه قضیه مشکلاتی دارد. مشکل اول این است که اثبات کنیم خدا وجود دارد. اگر بنا باشد از این سه راهی که دکارت طی کرد، اثبات وجود خدا شود، این سه راه واقعاً راههای ضعیفی هستند و راههای او با اتقان فلسفه دکارت سازگاری ندارد و این سخن عدّه فراوانی از فیلسوفان در تاریخ فلسفه است.

مشکل دیگر در باب فریبده نبودن خداست. فریبده بودن خدا با خیرخواهی مطلق منافات دارد و خیرخواهی را هم دیدیم که چگونه برای خدا اثبات کرد، خیرخواهی را از مصادیق کمال دانست و به وضوحش گذشت. اما مقدمه سوّم را ایشان با سهولت تمام از آن گذشته است؛ زیرا به اعتقاد او تاریخ در این باره گواهی داده است. تاریخ و مورّخانی که ما سراغ داریم هنوز که هنوز است در وجود تاریخی حضرت عیسی(ع) شک دارند، در اینکه کسی به نام عیسی ابن مریم(ع) به وجود آمده باشد، تشکیک می کنند اگر به کتاب بنیادهای مسیحیت، نوشته کائوتسکی (Kaotsky) که به زبان فارسی هم ترجمه شده است مراجعه کنید، مؤلف در آنجا می گوید اسناد و مدارک تاریخی اگر اینهاست، اینها هنوز اثبات نمی کنند کسی به نام عیسی بن مریم(ع) پا روی زمین گذاشته باشد.<sup>۱۴۴</sup> مهمتر از آن، چگونه می توان اثبات کرد که عیسی بن مریم(ع) خداست؟ آیا این را هم مورخان می توانند گواهی بدهند؟ آیا اصلاً این بحث هویت تاریخی دارد؟ چه کسی می تواند ادعا کند که شخصی خداست؟

۱۴۴. این کتاب توسط آقای دکتر عباس میلانی ترجمه و توسط انتشارات امیر کبیر قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران چاپ شده است.

در این باره نیز ر. ک به:

— ولف، کری؛ مفهوم انجیلا؛ ترجمه محمد قاضی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۵.



دکارت می گوید: این مطلب را تاریخ گواهی داده است. مراد از مورخان در اینجا فقط می تواند مورخان دینی باشد، یعنی حواریون به علاوه پولس قدیس.<sup>۱۴۵</sup> اگر کسی اینها را مورخ بداند، بله، می تواند چنین چیزی بگوید. حواریون حضرت عیسی(ع) با شکی که در یکی از آنها هست، همانها فقط گواهی داده اند. پولس قدیس هم که خودش از حواریون بلافصل حضرت نبود و به تعبیری از تابعان به حساب می آید، او هم گواهی داده است. ولی انصاف این است که غیر از این گواهی ها، هیچ مورخی نمی تواند اصلاً گواهی بدهد، نه اینکه نداده است. هر مورخی اگر گفت عیسی(ع) خداست او اعتقادات دینی خود را بیان کند، مورخ نیست. شأن مورخیت چنین چیزی را اقتضا نمی کند. وجود تاریخی البته کار مورخ است که با اسناد و مدارک تاریخی اثبات کند مثلاً شخصی به نام محمد پسر عبدالله(ص) پا به عرصه جهان گذاشته است این درست است، اما آیا هیچ مورخی می تواند (می تواند یعنی شأن اوست) با اسناد و مدارک تاریخی اثبات کند که ایشان پیامبر خداست؟ پیامبری خدا را با تاریخ نمی توان اثبات کرد. اثبات پیامبری خدا سه دلیل جداگانه دارد. شما اگر می خواهید پیامبری پیامبری را اثبات کنید یا باید از راه معجزه اثبات کنید، یا اخبار پیامبران سابق بر پیامبری شخص لاحق را در دست داشته باشید. یا جمع شواهد و قرائن، بگویند چنین انسانی نمی تواند دروغگو باشد و بنابراین، اگر می گوید من پیامبر خدا هستم دروغگو نیست و واقعاً پیامبر خدا است؛ این سه راه وجود دارد. هیچکدام از اینها هم تحقیق تاریخی نیست. تنها شبهه ای که می توانید بکنید، در باب شواهد تاریخی است، شواهد تاریخی هم کار مورخ نیست. مورخ نمی تواند بگوید ما اسناد و مدارک تاریخی ای داریم که حکایت می کند این شخص نمی توانسته دروغ بگوید، بلکه این را باید از کسانی که با او زندگی کرده اند، گرفت. آنها هستند که حاصل مشهودات خود را فقط می توانند بیان کنند، اما مورخ به عنوان تاریخ نویس هیچوقت نمی تواند چنین ادعایی کند. ولی دکارت در اینجا خیلی ساده گفته است اسناد و مدارک تاریخی همه نشانگر این هستند که خدا پا به زمین نهاده است و در قالب انسان درآمده است.

## ۲. تقرّب و عبادت

او معتقد است عباداتی که ما انجام می دهیم از دو حال بیرون نیست، یا ما بی اختیار عباداتی را انجام می دهیم یا عالمانه و عامدانه عبادتی را انجام می دهیم. مثلاً شما گاهی گلی را می بینید و بدون هیچ تأمل و اندیشه ای می گوید عجب گل قشنگی است یا فرض کنید عملیات آکروبات و ژیمناستیک را در

۱۴۵. پولس حواری متوفای حدود ۶۷ میلادی، رسول امتهای از بزرگان اولیای دین مسیح که رسالات متعددی در «عهد جدید» منسوب بدوست (دائرة المعارف فارسی).

تلویزیون می بینید، دهنتان باز می ماند و بدون اینکه حساب و کتابی کنید شگفتی و ستایش خودتان را نشان می دهید. گاهی واقعاً انسان در مقابل پدیده ای از خود بی خود می شود. این حالتها، حالتی است که انسان دارد و در واقع به صرافت طبعش عمل می کند. این صرافت طبع را گفته اند احساس یک نوع عظمت است و حقارت. حقارت شخص، در برابر عظمتی، آدم را به چنین ستایش وادار می دارد.

دکارت معتقد است هر وقت چنین حالی برای متدین در برابر خدا پیش آمد، هر عملی در برابر خدا انجام بدهد چه مطابق با آداب و رسوم دینی و مذهبی باشد، چه مطابق نباشد، عملش عبادت به حساب می آید. مثلاً به تعبیر دینی ما، طبق نظر او حتماً نباید اگر نماز صبح است بلند خواند یا اگر نماز ظهر و عصر است آهسته بخواند (برای مردان) نه، هیچ آداب و ترتیبی مجوهرچه می خواهد دل تنگت بگوزد او می گوید اگر چنین حالتی رخ داد عبادت راستین این است. انسان دفعتاً در برابر عظمت خدای متعال احساس حقارت کند. این حقارت و عظمت را به هر شکلی اظهار کرد، این عبادت راستین است. اما اگر بدون احساس عظمتی و فقط چون در متون آمده است که نماز بخوانید، مراسم عشاء ربانی بجا بیاورید یا یکشنبه ها چه کنید، اعمال را به جا آورد من (دکارت) به اینها عبادت نمی گویم، به اینها چاپلوسی<sup>۱۴۶</sup> می گویم. معنای دین این نیست، به گفته یکی از شارحان دکارت، اینکه من روبروی گلی بایستم و بگویم ای گل از بویت چیز خوبی حس نمی کنم، از رنگت هم هیچ خوشم نمی آید دیگران خوششان آمده است، پس تمجید تو را می کنم؛ این عبادت نیست. دکارت می گوید: اگر شخص، خدا را در لحظاتی از عمرش واقعاً حس کند واقعاً عظمت خدا را، مهربانی خدا را، جلال خدا را، جمال خدا را حس کند و به پای خدا بیفتد، آن وقت اگر افتاد، هر جور افتاد عبادت است و اگر آن طور نیست هر قدر هم که طولش بدهید، عبادت نخواهد بود چاپلوسی است و خدا نیازی به چاپلوسی و تملق ندارد. این نکته تا حدودی زبان حال عارفان ادیان و مذاهب است. عارفان ادیان و مذاهب حرف دلشان همین است گرچه ممکن است مقتضیات محیط اجازه گفتن آن را به ایشان ندهد.

فقط یک نکته وجود دارد و آن اینکه (بسیاری هم گفته اند) به نظر می آید دکارت توجه نمی کند، نفس سخن گفتن با گلی که بویش را حس نمی کنم، رنگش را حس نمی کنم، این آهسته آهسته من را به آستانه ای می رساند که بویش را حس کنم، رنگش را حس کنم و زیبایی اش را درک نمایم.

به تعبیر دیگری، در واقع، دکارت از دو خصلت عبادت غافل بوده است؛ یکی از خصلت تلقین که در عبادت وجود دارد و دیگری از خصلت آرمان جویی عبادت. در هر عبادتی، یک نوع آرمان جویی وجود دارد، یعنی لااقل این امر در عبادت هست که حس می کنم نقص دارم هر چند نمی دانم نسبت به

چه کسی نقص دارم و کمال او را درک نمی کنم. پس هر چند کمال آن موجود را حس نمی کنم و حتی درک نمی کنم که چه نقصی دارم ولی توجه دارم که من می خواهم به جایی بالاتر از این برسم، از وضع موجود راضی نیستم و دل به وضع مطلوبی بسته ام.

### ۳. رأی دکارت در باب خلقت

در باب خلقت کسانی که قائلند جهان هستی بدست یک عامل مجرد فوق طبیعی ساخته شده، به دو دسته تقسیم می شوند: یک دسته قائلند آن موجود فوق طبیعی، آن خالق؛ هر که هست، او جهان را آفریده است. دسته دیگر قائلند آن خالق همواره در حال آفریدن جهان است نه اینکه جهان را آفریده و کارش تمام شده است. به عنوان مثال، فرق است میان طراح ساعتی که ساعتی را می سازد و ساعت طبق آن ساختار و قوانین حاکم بر آن به هستی خود ادامه می دهد، با خورشیدی که نور و حرارت تولید می کند. خورشید اگر یک دم نور و حرارت تولید نکند، دیگر نه نوری هست و نه حرارتی و باید همواره در حال پدید آوردن نور و حرارت باشد نه اینکه زمانی نوری پدید آورد و جهان با آن نور و حرارت کارش به انجام رسد.

تصور عامیانه از خلقت خدا همان تصور اول است که خدا روزی (از باب ضیق تعبیر می گویم روزی) دست به آفرینش جهان زد و به تعبیر تورات، آخر روز ششم هم که دید خلقت عیب و نقصی ندارد روز هفتم را به استراحت پرداخت. اما اگر کسی قایل باشد که خدای متعال چنان ارتباطی با مخلوقات خودش دارد که این نحوه ارتباط و نسبت چیز کامل و تامی نیست، هر آن باید این نحوه نسبت متجدد شود، این نظریه را نظریه خلق مدام می نامند.

در میان فیلسوفان غربی کمتر کسی به نظریه خلق مدام اعتقاد داشته است ولی دکارت به خلق مدام قایل بوده است. این نظریه در میان شرقیان بسیار شایعتر و رایجتر است تا در میان غربیان. در میان شرقیان هم عرفا بیشتر از حکما و فلاسفه بر این نظر پافشاری می کنند. در این نظر به تعبیر قرآنی آن کُلَّ یَوْمَ هُوَ فی شَأْن،<sup>۱۴۷</sup> خدا آنّا فائاً در حال انجام کار است. دفاع از این نظریه در آثار دکارت خیلی تعقیب نشده است و در آثار او استدلالی به سود این نظریه نیامده، ولی به هر حال نظر خود را چنین اعلام کرده است.

### اعتقاد به معاد روحانی

رأی سوم دکارت در باب فلسفه دین، بدیع به نظر می آید. به زبان دینی ما، دکارت فقط به معاد روحانی معتقد است و معاد جسمانی را مطلقاً قبول ندارد و این البته لازمه مبنای فلسفی او درباره انسان است. در فلسفه دکارت بدن و روح به کلی از هم تفکیک می شوند و دو جوهر کاملاً مستقل هستند که

هیچگونه ربط و نسبتی با هم ندارند. در اینجا نظریه های مختلف درباره رابطه روح و بدن را متذکر می شویم تا نظر دکارت بهتر روشن شود. این نظریه ها در طول تاریخ پدید آمده اند و هیچگونه حصر عقلی ندارند.

### نظریه های مختلف در باب روح و بدن

■ ۱. یک نظریه که نظریه معروفی است ولی دفاع از آن مشکل است، نظر ارسطو است. او معتقد است در واقع، روح صورت بدن است و بدن نسبت به روح حالت ماده نسبت به صورت را دارد. یعنی بدن ما ماده ای بوده که اینک صورتی روی آن آمده است که از آن صورت تعبیر به روح می کنیم.

■ ۲. نظریه ای است که به افلاطون نسبت داده می شود. او معتقد است انسان چیزی جز روح خودش نیست. انسان فقط همان روح است و بدن چیزی جز یک زائده یا چیزی بیش از یک قفس نسبت به پرنده نیست. ما نباید بگوییم روحی داریم و بدنی. باید بگوییم ما روحیم؛ اما این روح مدتی به اقتضاهایی و به قسر عواملی در این بدن در حکم زندانی است.

■ ۳. روح چیزی جز یک پدیده فرعی نسبت به بدن نیست. محصول و فرآورده بدن است. این نظریه ای است که در عصر روشنگری (قرن هیجدهم) در اروپا طرفداران بسیاری پیدا کرد. مخصوصاً اصحاب دایرة المعارف معروف فرانسه، که متشکل از تعدادی فیلسوفان طراز اول آن زمان فرانسه بودند، همه طرفدار این نظریه بودند. این یک نظر مادی گرایانه است. کسانی مثل دالامبر،<sup>۱۴۸</sup> دیدرو<sup>۱۴۹</sup> قایل به همین نظر بودند که در واقع درست برخلاف رأی افلاطون است. مثل این نظریه درست مثل گل، و شبندی است که بر روی آن می ماند؛ شبندی که روی گل است، در واقع، یک نوع زائده و نتیجه ای از گل است و چیزی زائد بر گل نیست. مثل عرقی که بر پوست ظاهر می شود؛ پدیده ای است که ساختمان پوست با حال و وضعی که دارد وقتی در مقابل عالم خارج قرار می گیرد، چنین واکنشی نشان می دهد. عرق، واکنش پوست بدن در مواجهه با عالم خارج است. کل بدن ما هم در مواجهه با عالم خارج یک واکنش دیگر هم نشان می دهد که از آن تعبیر به «روح» می شود. این نظریه که به هیچ وجه قابل دفاع هم نیست، معمولاً از آن به «شبه پدیدار انگاری»<sup>۱۵۰</sup> در باب روح تعبیر می کنند، یعنی اصلاً روح پدیده نیست شبه پدیده است.

۱۴۸. ژان لورون دالامبر (۱۷۱۷ — ۱۷۸۳) Jean Le Rond Alembert ریاضیدانو فیلسوف فرانسوی... (دایرة المعارف فارسی).

۱۴۹. دنی دیدرو (۱۷۱۳ — ۱۷۸۴) Denis Diderot دایرة المعارف نویس، فیلسوف مادی مذهب، نقاد هنر و ادب، از شخصیت های برجسته عصر روشنفکری و یکی از نوابع جامعه عصر جدید... (دایرة المعارف فارسی).

150. Epiphenomenalism.

■ ۴. این نظریه از یک لحاظ مثل نظر افلاطون است ولی از لحاظ دیگر با نظر افلاطون متفاوت است. افلاطون معتقد بود جوهر بدن یک جوهر مستقل است و جوهر روح هم یک جوهر مستقل دیگر است و ما را همان روح می دانست که زندانی در جوهر بدن شده ایم. اما کسی مثل دکارت هم همین نظر را دارد که اینها دو جوهرند، منتهی به جای اینکه تعبیر از زندان و زندانی بکند می گوید دو تا جوهرند و هیچ ربط و نسبتی با یکدیگر ندارند، منتهی به نظر افلاطون به سبب قسر عاملی یکی از این جوهرها در دیگری تا مدت محدودی زندانی شده است؛ ولی به نظر دکارت زندان و زندانی در کار نیست، بلکه دو تا شیء هستند که کار هماهنگ می کنند، نه اینکه هماهنگی می کنند.

بین این دو تعبیر فرق است که بگوییم دو موجود، هماهنگی می کنند یا بگوییم دو موجود کار هماهنگ می کنند. این دو موجود به نظر دکارت کار هماهنگ می کنند. یعنی هر وقت یکی از دو موجود کاری کند، در همان زمان در موجود دیگر کار هماهنگی پدید می آید، بدون اینکه این کار هماهنگ دومی، واکنشی نسبت به کاری باشد که اولی انجام داده است.<sup>۱۵۱</sup> اوکیژنالیست ها، کسانی مانند دکارت و مالبرانش، چنین استدلال می کردند که خدای متعال در آفریدن بدن و روح درست مثل مهندسی عمل کرده که دو تا ساعت خلق کرده است و این دو ساعت را درست مطابق با هم کوک کرده و سر یک ساعت خاصی (مثلاً ساعت چهار) هم هر دو را تنظیم کرده که زنگ بزنند.

رأس ساعت چهار صبح هر دو زنگ می زنند با اینکه نه این متأثر از آن است و نه آن متأثر از این. زنگ زدن اولی هیچ علیتی نسبت به زنگ زدن دومی ندارد؛ زنگ دومی هم هیچ نحوه معلولیتی نسبت به زنگ زدن اولی ندارد، منتهی سازنده، این دو را همزمان تنظیم کرده که هر وقت این یکی زنگ زد دیگری هم زنگ بزند.

دکارت می گفت خدا بدن را ساخته، روح را هم ساخته است. هر وقت روح دستخوش شرمساری شد همان وقت بر بدن عرق ظاهر می شود و بدن سرخ رنگ می شود. هر وقت روح ترسید همان وقت ضربان قلب زیاد می شود. اگر فکر کنیم این معلول آن است یا آن معلول این است به خطا رفته ایم. هیچگونه رابطه علیتی میان این دو برقرار نیست فقط این دو، طوری تنظیم شده اند که کاری که این انجام می دهد، همان زمان کاری متناسب با این انجام می گیرد نه این علیت نسبت به آن دارد و نه آن نسبت به این علیت دارد. حتی این دو با هم هماهنگی هم نمی کنند ولی کار هماهنگ می کنند. کارشان دست بر قضا هماهنگ از آب درمی آید، نه اینکه قصد هماهنگی نسبت به هم داشته اند.

---

151. Occasionalism.

این نظر هنوز هم در فلسفه غرب طرفدار دارد، به خاطر اینکه هر قول دیگری درباره ارتباط بدن و روح یک مشکل دارد و آن اینکه امر مجرد چگونه با امر مادی ارتباط برقرار می کند. اقوال دیگر چون این مشکل را دارند معمولاً به نظر می آید این قول ساده تر قابل دفاع است. بنابراین، دیگر به این قول نباید بگویند چگونه یک امر مجرد با یک امر مادی ارتباط برقرار می کند؟ چطور یک امر مادی می تواند در یک امر مجرد تأثیر بکند؟

البته در صدد اتخاذ موضع نیستیم بلکه می خواهیم بگوییم علت اینکه گرایش بیشتری در غرب به این نظر وجود دارد و هنوز هم دکارتی ها طرفدار دارند به خاطر این است که نظر آنان مشکل ربط مجرد به مادی را ندارد. مشکل ارتباط مجرد با مادی، مشکلی مهم در فلسفه است. هم در باب ارتباط خدا با مخلوقات خودش که همان ربط حادث به قدیم است، هم در باب ارتباط بدن با روح این مشکل مطرح است و در علم النفس فلسفی ما هم وجود داشته است و در بابش سخنهای زیادی هم گفته شده است.

با توجه به این نظریه، دکارت چاره ای جز این ندارد که معاد جسمانی را قبول نداشته باشد. چون این دو هیچ نحوه ارتباطی با هم ندارند؛ بنابراین، روح در ابقای بدن هیچ نقشی ندارد. به نظر دکارت، خدا خواسته که بدن در همین مدت عمر، حشر و نشری با روح داشته باشد و بعد از آن دیگر ضرورتی برای این حشر و نشر نیست و به محض اینکه این ارتباط با مرگ بدن سرآمد، از آن به بعد روح باقی می ماند ولی بدن در هیچ عالمی از عوالم، هیچ نحوه وجودی برایش مقصود نیست، این است که معاد روحانی به نظر دکارت درست است، اما معاد جسمانی دیگر معنا ندارد.

اما وقتی معاد، معاد روحانی شد به تبع آن نعمات اخروی خیلی متفاوت خواهند بود و این نکته ای است که ما کمتر بدان توجه می کنیم. در میان متفکران ما کسانی به معاد روحانی قائلند ولی وقتی تصویر بهشت و جهنم را می کنند، چنان تصویر می کنند که جز با فرض وجود بدن، آدمی نه نعمتی می بیند و نه نعمتی. اگر ما ماندیم و فقط روح، دیگر بسیاری از لذاتی که در بهشت تصویر می کنیم باید معنای حقیقی نداشته باشند بلکه باید به معنای مجازیشان گرفته بشوند. بسیاری از عذابها و آلامی که در جهنم تصویر می شود آنها هم معنای حقیقی نمی توانند داشته باشند و باید معنای مجازی داشته باشند. چون معنای حقیقی خوردن، لازمه اش وجود بدن است. معنای حقیقی نوشیدن، لازمه اش وجود بدن است. اگر به کتاب عقل و وحی در اسلام از آربری رجوع کنید، در آنجا می بینید که به نظر او کسانی مثل ابن سینا که به معاد روحانی قائلند، مجبورند بهشت و جهنم و منکوحات و مطعومات و مشروبات و ... را چگونه توجیه کنند. در میان غریبهها کمتر کسی به معاد روحانی صرف معتقد است.

این سه نکته در فلسفه دین دکارت قابل ذکر بود ولی واقعیت مطلب این است که همانطور که می بینید از یک شخصیتی مثل دکارت همین مقدار اظهار نظر در فلسفه دین کم است. از این نظر، همه

شارحان دکارت می گویند: دکارت علقه ای به دین در مباحث عقلی اش نشان نداده است وگرنه باید در باب فلسفه دین بیشتر از اینها تدقیق می کرد. خود دکارت هم به این بی علقگی تصریح کرده است.<sup>۱۵۲</sup>

می گوید من اساساً به مسائل مابعدالطبیعی علاقه ای ندارم و جز از سر ضرورت به این مسائل نمی پردازم. علقه اصلی دکارت علوم است و ریاضیات، و به این علاقه هم تصریح می کند. اسپینوزا، جانشین دکارت، ضعف او را در مسائل دینی جبران کرده است و در این مسائل بیشتر وارد شده است.

### روانشناسی دکارت

در بحث از روانشناسی دکارت ما به بررسی چهار نکته مهم می پردازیم:

#### ۱. تفسیر جدید از اختیار انسان

بسیاری از متفکران قبل از دکارت به اختیار قائل بوده اند ولی او تفسیر جدیدی از اختیار کرده است که با تفسیر گذشتگان بر او فرق می کند. دکارت معتقد است انسان فاعل مختار است و بنابراین، اختیار و آزادی اراده دارد. اما می گوید در اختیار دو سوء فهم پیش می آید و باید جلوی این دو سوء فهم را گرفت. الف - کسانی گمان می کنند که وقتی می گویند انسان اختیار دارد؛ یعنی اراده او به هر چیزی و هر فعلی و هر سخنی که بخواهد تعلق می گیرد.

دکارت می گوید این طور نیست، اراده ما آدمیان اینگونه نیست که به هر چیزی تعلق بگیرد. اراده ما آدمیان فقط به یک سلسله چیزها تعلق می گیرد و به یک سلسله چیزهای دیگر تعلق نمی گیرد. چیزها برای اراده ما بی تفاوت نیستند که اراده ما به هر کدام از آنها بخواهد تعلق بگیرد. ما مختاریم ولی با این همه، ما انسانها فقط خوبیها را می خواهیم، بدی ها را نمی خواهیم. در بادی نظر، به نظر می آید خود این حالت، اختیار را از ما سلب کرده است اما از نظر دکارت این طور نیست. به نظر او اراده ما فقط به خیرات تعلق می گیرد و به بدیها و شرور اصلاً اراده ما تعلق نمی گیرد. معنای این سخن این است که ما آدمها چنان ساخته شده ایم که فقط خوبیها را می خواهیم. او می گوید شاید کسی به نظرش بیاید این با اختیار منافات دارد ولی این، عین اختیار است.

دکارت دو دلیل بر اینکه اراده ما به هر چیزی تعلق نمی گیرد، می آورد؛ یکی اینکه می گوید: اگر بنا باشد اراده ما به هر چیزی تعلق بگیرد، ترجیح بلامرجح لازم می آید.

---

۱۵۲. ر.ک به: گفتار در روش درست راه بردن عقل؛ قسمت ششم.

دلیل دوم او هم بی ارتباط با دلیل اول نیست؛ اگر بنا باشد اراده به هرچیزی تعلق بگیرد، دیگر اراده نیست. اراده ای که به هر چیزی تعلق می گیرد به تعبیر او یک امر سرگردانی است. مثلاً اگر ما چشمی داشته باشیم که در آن واحد همه موجودات جهان را ببیند، اینجا دیگر تعبیر «نگاه کردن» درست نیست. نگاه کردن وقتی است که آدم چیزهایی را می بیند و یکی را دست چین می کند که به آن نگاه کند. اینجا می گوید من به فلان چیز نگاه می کنم. اما اگر چشم من همه چیز را می بیند (همه چیز را در آن واحد فرض کنید) آن وقت نمی توان گفت فلان چیز را می بیند. وقتی می توانیم بگوییم فلان چیز را می بیند که یک چیز را از میان انبوهی دست چین کرده و چشم خود را به آن منعطف کرده باشد.

ایشان با همین تمثیل می گوید اراده ما هم همین طور است. اراده ما هم به بعضی امور تعلق می گیرد و به بعضی امور تعلق نمی گیرد. تعلق گرفتن اراده به همه چیز، یعنی به هیچ چیز اراده تعلق نگرفتن؛ و سرگردانی اراده یعنی در حقیقت، نبود اراده.

دکارت می گوید اگر بگویید ما انسانها به گونه ای آفریده شده ایم که فقط اراده ما به خوبی ها تعلق می گیرد و به بدیها تعلق نمی گیرد، غالب متفکران و مردم گمان می کنند در این صورت، ما مختار نیستیم. اما من به اختیار قائلم و در عین حال، قائلم که فقط اراده به خوبیها تعلق می گیرد و به بدیها هیچوقت تعلق نمی گیرد.

ب - بعضی فکر می کنند معنای اینکه ما مختاریم این است که اراده ما به هر چه تعلق گرفت انجامش می دهیم. او می گوید این طور نیست؛ ما مختاریم ولی اراده ما بسیاری از اوقات به چیزی تعلق می گیرد و آن چیز را نمی توانیم انجام بدهیم و این نتوانستن جلوی اختیار ما را نمی گیرد. به تعبیر او، کسانی که فکر می کنند معنای مختاریت ما این است که اراده ما به هرچه تعلق بگیرد، آن را انجام می دهیم اینها اراده را با قدرت اشتباه گرفته اند. فکر کرده اند هرچه مراد است باید مقدور هم باشد، و حال آنکه خیلی از چیزها را اراده می کنیم ولی قدرت انجام آن را نداریم.

پس کارهایی که ما انجام می دهیم از دو مرحله گذر کرده اند: یکی از مرحله اراده ما (مراد واقع شدن ما) و دیگری از مرحله مقدور واقع شدن ما و خیلی از چیزها هم بوده اند که ما اراده کرده ایم ولی در همان مرحله اراده متوقف مانده اند، چون قدرت انجام آن را نداشته ایم. بیشتر مردم گمان می کنند که اگر ما نتوانیم هرچه را اراده می کنیم انجام بدهیم، چه اختیاری داریم؟ ولی این هم با اختیار منافات ندارد که اراده ما به چیزهایی تعلق بگیرد و چون قدرت انجام آن را نداریم، آنها را انجام ندهیم. دامنه مرادهای ما از دامنه مقدورات ما خیلی بیشتر است ولی باز هم ما آزادیم.



این نظریه اگر بخواهد تکمیل شود باید با رأی روانشناختی دیگر او هم ضمیمه شود: در قسمت اول می گفت: اراده ما چون ترجیح بلامرجح در آن راه ندارد فقط به خوبیها تعلق می گیرد، در اینجا باید او به این سؤال پاسخ گوید که پس این همه بدیها که می کنیم چیست؟ در اینجا باید برای ارائه پاسخ وارد نکته دوم روانشناختی دکارت شویم.

## ۲. اراده ما به آنچه خوب می دانیم تعلق می گیرد

دکارت معتقد است در عین حال که اراده ما فقط به خوبیها تعلق می گیرد، تعلقش به خوبیهای واقعی نیست بلکه به آنچه که خوب می انگاریم، تعلق می گیرد. معنای اینکه اراده ما بدی تعلق نمی گیرد نه یعنی به بدی واقعی تعلق نمی گیرد، بلکه یعنی اراده ما به آنچه بد می انگاریم، تعلق نمی گیرد. مراد از خوبی، یعنی خوبی در نزد ما و مراد از بدی، یعنی بدی در نزد ما نه بدی فی نفسه یا خوبی فی نفسه. هر وقت چیزی را خوب بیابیم اراده ما به بدان تعلق می گیرد. این رأی دکارت نظیر سخن سقراط است منتهی با تفاوتی که ذکر خواهیم کرد. اما چرا معادله خوب مساوی خوب نماند و نیز چرا بد مساوی بد نماند؟ دکارت در پاسخ به این سؤال وارد نکته سوم روان شناختی خود می شود.

## ۳. قصور فهم انسان در شناخت و ناشی از شهوات اوست.

رمز عدم تساوی معادله خوب و خوب نماند، قصور فهم و معرفت ما آدمیان است. فهم ما آدمیان محدود است و به هر چیزی تعلق نمی گیرد. یعنی ما در جریان معرفت خودمان هم نقص داریم و هم خطا. نقص داریم، یعنی ممکن است چیزی خوب باشد و ما تشخیص خوبی آن را ندهیم یا چیزی بد باشد و ما تشخیص بدی آن را ندهیم. نیز ممکن است در معرفتمان خطا داشته باشیم و آن اینکه چیزی خوب باشد و گمان کنیم بد است، یا چیزی بد باشد و گمان کنیم خوب است.

شما خواهید گفت این مطلب نباید یک اصل روان شناختی دکارت به حساب بیاید و کسی منکر این مطلب نیست. همه ما آدمیان می دانیم که انسانها نقص معرفتی دارند و هیچکس نگفته است انسان مثل خداست. این اصل روان شناختی هر انسانی است و مختص به دکارت نیست. البته این قسمت، آن قسمتی نیست که جزو اصل سوم روانشناسی دکارت می خواستیم به حساب بیاوریم. بلکه علت این قصور فهم، جزو اصل سوم روان شناسی دکارت است. او می گوید: قصور معرفت شناسی ناشی از شهوت است. علت عروض نقص در معرفت آدمی هوی و هوس نفسانی است که گاهی از آن به هوی و هوس تعبیر می کند و گاهی به هوی و هوس نفسانی و گاهی هم تعبیر به شهوت می کند. این سومین اصل روانشناسی دکارت است. نقص در معرفت آدمیان، نتیجه در معرض هوی و هوس بودن آنهاست. هر کس به هوی و هوس

خود بیشتر میدان بدهد، به نقص معرفتی خود بیشتر دامن زده است و خودش را محکوم به این حکم کرده است که شناخت مطابق با واقع کمتر بدست آورد. هرکس عنان هوی و هوس را رها کرد، خود را از کسب معرفت واقعی محرومتر کرده است. اگر عنان هوی و هوس در اختیار آدمی باشد به این معناست که محدودیت کمتری برای معرفت وجود دارد و محدودیت کمتر یعنی معرفت بیشتر.

#### ۴. انسان مضطر به زندگی اجتماعی است.

دکارت بر این اعتقاد است که اجتماعی زیستن فقط در اثر ضرورت صورت گرفته است. هر انسانی در درون خویش یک نوع گریز از اجتماع دارد، اما وقتی محاسبه می کند می بیند که اگر از اجتماع بگریزد، حاجات اولیه زندگیش قابل ارتفاع نیست، لذا این اضطراب وادارش می کند که به اجتماع رو بیاورد. اگر آن نیازها نبود ما هیچوقت دل به جامعه نمی بستیم. فقط آن نیازهاست که ما را وادار کرده است به جامعه گرایش پیدا کنیم. بنابراین، ما نه مدنی بالطبع هستیم و نه مدنی بالاختیار بلکه مدنی بالاضطراریم. در میان ما مسلمین هم علامه طباطبایی و آقای مصباح یزدی به همین نظر دکارت قائلند.<sup>۱۵۳</sup> اما قدمای ما بیشتر به نظریه مدنی بالطبع گرایش دارند. علامه طباطبایی «ره» هر چند دو قول در آثارشان دیده می شود ولی به نظر می آید که ایشان هم به نظریه مدنی بالاضطرار قائلند؛ البته در تفسیر میزان نوشته های ایشان به گونه ای است که به نظر می آید به مدنی بالطبع بودن هم قائلند. ولی در مجموع، نظریه مدنی بالاضطرار را بیشتر می توان به ایشان نسبت داد.

نتیجه ای که دکارت از این نکته چهارم روانشناختی می گیرد این است که می گوید تا آنجایی که می توان باید همرنگی با جماعت داشت. این نتیجه، دیگر به روانشناسی مربوط نمی شود و یک حکم اخلاقی است. دلیل او این است که می گوید اگر ما واقعاً نیاز به جامعه نداشتیم اصلاً اجتماعی زندگی نمی کردیم و نفس اجتماعی زندگی کردن ما، نشان دهنده نیاز مبرم ما به زندگی اجتماعی است. حال اگر نیاز به زندگی اجتماعی داریم چرا بی دلیل این زندگی را از بین ببریم؟ چرا بی دلیل همرنگی خودمان را با جمعیت از بین ببریم تا آن نیازهایی که در این زندگی حاصل می آمده است از دستان فوت شود؟

اسپینوزا این سخن را از دکارت پذیرفته بود ولی آن را تقیید می کرد. او می گفت: همرنگی با جماعت درست است اما قیود و شروطی دارد. اما دکارت می گوید تا آنجا که می توان باید از عقاید عامه تبعیت کرد و همرنگی با جماعت داشت، یعنی بدون تقیید به آن قیود و شروط. اما تا آنجا که می توان یعنی چه؟ یعنی تا آنجایی که مصالح شما اقتضا می کند. این یک نوع دید بسیار پوزیتیویستی و مصلحت اندیشانه

---

۱۵۳. ر. ک. به: حقوق و سیاست از دیدگاه قرآن؛ جزوه درسهای استاد مصباح است که به قلم آقای مصطفی ملکیان به نگارش درآمده و به صورت محدود منتشر شده است.

است. یعنی اگر جایی می توانی مخالفت کنی و سیلی مخالفت را نخوری مخالفت بکن و هر جا دیدی سیلی می خوری آنجا همرنگی نشان بده و مخالفت نکن. اسپینوزا بالاتر از این فکر می کرد. او می گفت توجه کنید که ما باید به خدا اتصال پیدا کنیم. همرنگی با مردم تا وقتی که مزاحم اتصال به خدای متعال نباشد اشکال ندارد (بحث اتصال به خدا را در بحث اسپینوزا خواهیم گفت) و می بینید که چقدر مشکل می شود اگر آدمی بخواهد سخن اسپینوزا را قبول کند. یعنی اگر سخن او را بخواهیم بپذیریم، به یک معنا همرنگی با جماعت نباید داشته باشیم. مثل این است که بگویند همرنگی با جماعت بکنید در همه موارد، مگر این و این و ... به طوری که تخصیص اکثر لازم بیاید. اسپینوزا یک دید اخلاق گرایانه جدی دارد و چاره ای جز این ندارد که اینگونه بگوید، اما چنین مطلبی درباره دکارت صادق نیست.

این نکاتی بود که در باب روان شناسی دکارت قابل گفتن است. مطالب دیگری هم دارد که در کتاب اصول فلسفه<sup>۱۵۴</sup> ایشان بخوانید. البته در قسمت دوم کتاب، مطالب ساده ای درباره قوای لامسه و سامعه و باصره و اثرات آنها موجود است که یک نوع روانشناسی فیزیولوژیک به حساب می آید.

در اینجا به مناسبت رأی سوّم روانشناسی دکارت، بيمناسبت نیست که سه دیدگاه موجود در باب طبیعت آدمی را باز گوئیم.

### طبیعت آدمی

قبل از ورود به این بحث، ذکر این نکته لازم است که رأی سوّم دکارت بلافاصله توسط پاسکال، عارف و ریاضی دان و فیزیکدان معروف فرانسوی پذیرفته شد. پاسکال از خود دکارت هم شدیدتر از این رأی تبعیت کرد. پاسکال خطاب به فیلسوفان جمله معروفی دارد: «برای کسب معرفت بیشتر بر ادله نیفزایید بلکه از شهوات بکاهید». پاسکال یک جا این جمله را خطاب به همه گفته و جایی در اواخر کتاب اندیشه ها مخاطب خود را فقط فیلسوفان قرار داده است. این رای به صورت اسلوب دارتری در آرای کی یرکگور، فیلسوف معروف دانمارکی وجود دارد. او اولین بار یک بحث جدی تحت این عنوان طرح کرد که اساساً قبل از اینکه ما به معرفت شناسی بپردازیم باید از گناه شناسی شروع کنیم و این حرف خیلی جالب ولی در عین حال غریبی است و بر این اعتقاد بود که تا وقتی بشر گناه می کند مسائل معرفت شناختی قابل حل نیست. هرچه گناه کم شود، ذهن آدمی شناخت هایش مطابق تر با واقع درمی آیند. در واقع، گناه به درد معوج کردن معرفت آدمی می خورد و کار دیگری برای شخص انجام نمی دهد.

۱۵۴. اصول فلسفه؛ ترجمه منوچهر صانعی درّه بید، مؤسسه انتشاراتی بین المللی الهدی، تهران: ۱۳۷۱.

توجه کنید که این مطلب صرفاً بُعد عرفانی دارد. ایشان می گوید حتی در شناخت آب و آتش، شناخت همین امور طبیعی هم هرچه گناه کمتر باشد شناخت ما از همین امور طبیعی مطابق تر با واقع درمی آید (یعنی چه در علم حضوری و چه در علم حصولی).

فرق کی یرکگور با دکارت و پاسکال در این است که کی یرکگور بر چگونگی تأثیر گناه در شناخت، اقامه دلیل کرده است. در آثار دکارت متأسفانه گناه به همان معنایی است که همه از آن می فهمند، و هیچ جا تعریف صریحی از آن صورت نگرفته است و یکی از نقائص کار هر فیلسوفی این است که از مفاهیم کلیدی آرائش تعریف صریحی بدست ندهد. یک فرهنگ فلسفی به نام فرهنگ آثار دکارت، یعنی تفسیر لغتهایی که در آثار دکارت بکار رفته اخیراً منتشر شده است (تقریباً پنج سال پیش) در آنجا هم ذیل گناه تعریفی وجود ندارد و معلوم می شود ایشان هیچ تعریف صریحی از گناه نداشته است و این تا حدودی در کارش ابهام ایجاد می کند.

در این ده سال اخیر، بسیاری از فیلسوفان دین این مطلب را که از زمان کی یرکگور به بعد خیلی تعقیب نشده بود، جدی گرفتند و الان شاخه ای به نام شاخه گناه شناسی در فلسفه پدید آمده است که در میان ما از آن بحثی و تحقیقی نشده است با اینکه در قرآن به تأثیر گناه در شناخت بسیار اشاره شده است. در باب طبیعت آدمی، سه نظر تاکنون در تاریخ گفته شده است و حصرش هم استقرایی است و البته اقوال دیگری هم می توان گفت:

■ ۱. طبیعت آدمی فقط به خیر می گراید و عمل شرّ ناشی از جهل است. خدای متعال طبیعت آدمی را چنان خلق کرده که فقط جویای خیر است، شر را نمی خواهد. پس اگر می بینید گاهی شر را انجام می دهد نه خیر را، به سبب جهل اوست؛ چیزی به نظرش خیر آمده آن را انجام داده است با اینکه در واقع، خیر نبوده، یا چیزی به نظرش شر آمده آن را انجام نداده است، این همان رأی سقراط است. برای او و همه کسانی که مثل سقراط می اندیشند، این سؤال مطرح بوده است که چرا ما با وجود اینکه بسیاری از امور را خوب می دانیم آنها را انجام نمی دهیم یا اینکه بسیاری از امور را بد می دانیم ولی آنها را انجام می دهیم. سقراط در پاسخ می گوید: خوب و بدی در اینجا یک حکم ابتدایی ما برای فعل مورد نظر است ولی وقتی آن فعل را در اوضاع و احوال خاصی می سنجیم، می بینیم که کفّه کدامیک از بدی و خوبی درباره آن سنگینی می کند. ما هیچگاه با یک فعل اخلاقی کلی سر و کار نداریم بلکه با فعل مشخص در خارج که محفوف به شرایط و اوضاع و احوالی است سر و کار داریم و ممکن است آن اوضاع و احوال، حاصل خوب و راجح را مرجوح کنند و ما به دلیل این مرجوحیت فعل خوب را انجام نمی دهیم.

■ ۲. طبیعت آدمی به خیر می گراید؛ اما گرایش او به خیر با مانع هم روبرو می شود. یعنی فکر نکنید اگر انسان عمل بد انجام داد به دلیل جهل او بوده است، گاهی هم جهل در کار نیست و با این که طبیعت آدمی به خیر گرایش دارد باز کار شر انجام می دهد. این به سبب آن موانعی است که در درون آدمی برای انجام خیر پدید آمده اند. اما در باب اینکه این موانع چه هستند؟ اقوالی گفته شده است که مهمترین آنها همین هوی و هوسهاست. یکی از قائلان به این قول دوم، ارسطو است. منتهی ارسطو از مانع، تعبیر به هوی و هوس نمی کرد بلکه به ضعف اخلاقی و سستی اراده تعبیر می کرد. امور دیگری را هم عده ای مانع دانسته اند و بعضی هم، این امور دیگر را احصا کرده اند.

■ ۳. طبیعت آدمی به شر می گراید و عمل خیر را جز در موارد اضطرار انجام نمی دهد. یعنی اگر مضطر نبودیم کار بد می کردیم. وجوه مختلفی هم برای اضطرار گفته شده است. این قول در فرهنگ غرب بیشتر به هابز،<sup>۱۵۵</sup> فیلسوف معروف، نسبت داده می شود. جمله معروفی از هابز گفته شده که انسان گرگ انسان است. یعنی اگر می توانستیم و چنگ و دندان داشتیم یکدیگر را می دریدیم، البته چنگ و دندان ما را کشیده اند.

موارد اضطرار یکی جبر قانون است. یعنی من بخواهم شما را اذیت کنم و قانون جلوی مرا بگیرد پس مجبورم؛ گرچه دلم می خواهد اذیت بکنم. مفاد این نظر به چیزی به نام «وسوسه شر» می انجامد. یعنی همه ما آدمیان در دلمان حال و هوای شر را می پرورانیم، هرچه موانع بیشتری جلوی ما را بگیرد این وسوسه ها بیشتر می شود. مثل آنکه آدمی می گوید اگر می توانستم خانه تو را می گرفتم و اگر می توانستم نمی گذاشتم این ماشین زیر پای تو باشد. این نظریه، در واقع، به وسوسه شر قائل است و اگر این نظریه صادق باشد همه انسانها کم کم به شقاوت در شخصیت دچار می شوند. در این بحث آرای ابراهام مزلو<sup>۱۵۶</sup> در روانشناسی بسیار مورد توجه است. او در این زمینه بسیار خوب و دقیق کار کرده است. آثار و لوازم روانشناختی این قول را تا آنجا که می توانسته تعقیب کرده است تا فساد قول هابز را نشان دهد.

از این سه دیدگاه، دیدگاه دکارت دومی است. در اینجا سؤالی را مطرح می کنیم تا در باب آن بیشتر دقت کنید. به نظر شما کدام گناه است که تأثیر در شناخت می گذارد؟ (اگر بنا به تأثیر گناه در شناخت باشد) آیا به نظر شما نمی آید آن چیزی که آدمی بداند، گناه است و انجام دهد تأثیر در شناخت

155. Habs.

156. E. Maslow.

می گذارد؟ مثلاً یک مسیحی مشروب الکلی را به تبع دین خودش حرام نمی داند، این فرد وقتی مشروب الکلی می خورد، دچار هیچ اضطراب نفسانی نمی شود و این ذهنش را مختل نمی کند. اما یک مسلمان وقتی مشروب الکلی می خورد، ذهن او مختل می شود، با اینکه یک فعل خاص صورت گرفته است ولی دو واکنش به دنبال دارد؛ یکی اضطراب و دیگری آرامش. بعضی اوقات شما می بینید یک نفر با اینکه گناه می کند آرامش درونی دارد. آن وقت از خودتان می پرسید چطور قرآن فرموده است هرگناهی آرامش درون را از بین می برد؟ پاسخ این است که گناه، آرامش درونی کسی را از بین می برد که گناه می کند و خبر از گناه بودن آن عمل هم دارد.

پاسكال

اولین فیلسوف بعد از دکارت به لحاظ زمانی پاسکال<sup>۱۵۷</sup> است. بیشتر تاریخ فلسفه نویسان پاسکال را فیلسوف به حساب نیاورده اند. پاسکال در درجه اول ریاضی دان بود، آنهم یک ریاضی دان بی نظیر در تاریخ. در زندگی او گفته اند تا پنج سالگی بدون اینکه هیچ معلم ریاضی دیده باشد و بدون اینکه حتی اصطلاحات هندسه را بلد باشد، سی قضیه هندسی را خودش اثبات کرد. این مطلب بسیار عجیب و غریبی است. پاسکال بعد از ریاضی، تخصص در علوم دقیقه دارد یعنی فیزیک و مکانیک، اما وقتی به سن سی سالگی رسیده است به یک نوع عرفان گرایش پیدا کرده است. البته نوشته اند که از بچگی انسان متدین و متعبدی بوده و گرایشهای عرفانی او قبل از رسیدن به سی سالگی بروز کرده است. او باقی عمرش را در تأملات عرفانی گذرانده است. گرچه عمر چندانی هم نکرده است.

از آثار ایشان دو اثرش که در مسائل دینی نوشته یکی نامه های شهرستانی<sup>۱۵۸</sup> است. این کتاب عمده‌تاً حاوی بحثهای عقیدتی و کلامی در باب نزاعی است که در میان ژروئیت ها (یسوعیون) با برخی از فرقه های مسیحیت وجود داشته است (خود او مسیحی ژروئیت بوده است). کتاب مهمتر از این کتاب، کتاب اندیشه ها<sup>۱۵۹</sup> است. این کتاب مجموعه تأملات عرفانی اوست که روی کاغذ نوشته است آن هم کاغذهای پراکنده ای که بعد از وفاتش این مجموعه را کنار هم گذاشته اند و هر مجموعه ای را عدد می داده اند و امروز اندیشه ها به حسب عدد مرتب است و انصافاً گنجینه بسیار عظیمی است. حرفهای عمیقی در آن وجود دارد، منتهی متأسفانه ترجمه خیلی ضعیفی از آن به زبان فارسی شده است.<sup>۱۶۰</sup>

از این کتاب یک سلسله مطالب فلسفی هم در فلسفه ما بعد الطبیعی و هم در فلسفه دین استخراج کرده اند ولی او کارش این نبوده است. او تأملات عرفانیش را فقط روی کاغذ آورده است. چند نکته مهم را از اندیشه ها بیان می کنیم که غالباً در کتابها نقل می شود:

■ ۱. فیلسوفان تصویر فطری انسانها را از خدا از بین بردند. اگر فیلسوفان ظهور نمی کردند مردم یک تصور فطری دل انگیزی از خدا داشتند. فیلسوفان صفاتی به خدا نسبت دادند مثل *علّه العلل*، واجب الوجود و محرک بالاتحرک و خدا را از آن وصف دوست داشتنی بودنش انداختند. چه کسی دیگر به واجب الوجود عشق می‌ورزد؟ واجب الوجود یک چیز عشق ورزیدنی است؟ *علّه العلل* یک چیز عشق ورزیدنی

157. Blaise Pascal (۱۶۲۳ – ۱۶۶۲).

. *Provincial Letters* 158.

۱۵۹. *pensees*. نام این کتاب است، و به زبان فرانسه، یعنی اندیشه.

۱۶۰. ترجمه مهندس رضا مشایخی.



است؟ مثلاً بگویند محرک بلا‌تحرک یک چیزی است نمی‌جنبد ولی چیزها را می‌جنباند، آن وقت آدم به این دل می‌بندد؟

او می‌گفت این تصویر را فیلسوفان ایجاد کرده‌اند. اگر آن طور که پیامبران خدا را معرفی کرده‌اند، فیلسوفان دست به آن خدا نمی‌زدند، همه مردم به آن خدا علاقمند بودند و همه مردم به مقتضای این علاقه به خدا، عمل می‌کردند. اما خدا وقتی به جای اینکه رحمان و رحیم و آن صفاتی که ادیان نسبت می‌دهند، باشد، اینگونه شد که محرک بلا‌تحرک بود دیگر کسی به او دل نمی‌بندد. از این نظر، ایشان کاغذی نوشته بوده که می‌گویند هر وقت لباسش را عوض می‌کرد کاغذ را از آستر آن لباس قبلی برمی‌داشت و در آستر لباس بعدی می‌گذاشت و روی آن کاغذ نوشته بود که: خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب، نه خدای فیلسوفان. این جمله را همه وقت به خودش سنجاق می‌کرد که یعنی من به این خدا اعتقاد دارم، اگر گوشه‌ای افتادم و مُردم؛ اعتقادات من این است. من به خدای فیلسوفان اعتقادی ندارم، به خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب اعتقاد دارم. او مسیحی بود (در آیین یهود اسحاق به جای اسماعیل می‌آید و مسیحیان نیز به همین معتقدند و ذبیح‌الله را اسحاق می‌دانند نه اسماعیل).

■ ۲. دل راهها و دلیلهایی دارد که عقل از آنها بی‌خبر است. ما نباید ادله را فقط در ادله عقلی منحصر کنیم. خود دل هم یک سلسله ادله‌ای دارد و یک سلسله راههایی را طی می‌کند که آن ادله و راهها در اختیار عقل نیست. به نظر او این اشتباه است که ما هر وقت دلیل بر امری می‌طلبیم دلیل عقلی بطلبیم. دلیل دل هم یک نوع دلیل است که مدعیاتی را اثبات می‌کند.

■ ۳. شرط بندی پاسکال:<sup>۱۶۱</sup> شرطیه پاسکال یکی از نظریات ایشان است که در فلسفه دین به این نظریه بسیار بها داده می‌شود. در فرهنگ غرب، مبدأ این شرطیه را پاسکال می‌دانند اما تحقیقات سی سال اخیر در تاریخ فلسفه نشان داده است که ریشه این شرطیه در آثار بازمانده از ائمه ماست. تقریباً تا سی سال پیش اعتقاد بر این بود که پاسکال ابداع‌گر آن است؛ اما بعضی از تاریخ‌فلسفه‌نویسان از جمله یک تاریخ‌فلسفه‌نویس معروف اسپانیایی تحقیقاتی درباره آشنایی پاسکال با آراء و نظرات زمانه خودش کرده است. این تحقیقات نشان می‌دهد که پاسکال از آراء و نظرات بعضی از فیلسوفان ما قبل خود که با فرهنگ اسلامی آشنایی داشته‌اند، با خبر بوده است. یکی از این فیلسوفان قرون وسطا، با این که از شاگردان ابن رشد به حساب می‌آید ولی با آثار غزالی آشنایی داشته است. (ابن رشد و غزالی کاملاً با هم مخالف بودند) در آثار غزالی این شرطیه آمده است و غزالی خودش از قول علی ابن ابی طالب(ع) نقل می‌کند و می‌گوید: علی ابن ابی طالب امیرالمؤمنین(ع)، اولین بار این مطلب را فرموده‌اند و در دو کتاب کیمیای

161. Pascal's Wager.

سعادت و احیاء العلوم تصریح می کند که امیرالمؤمنین چنین فرموده اند. در آثار خود ما شیعیان ظاهراً این حدیث از علی ابن ابی طالب(ع) وجود ندارد ولی از حضرت امام جعفر صادق(ع) نقل شده است.<sup>۱۶۲</sup>

حدیث این است که حضرت امام جعفر صادق(ع) با بعضی از اصحاب خودشان در سفر حج بودند. در آن سفر دو نفر از دهریان آن زمان، ابن ابی العوجا با دوست خودش، به حج آمده بودند تا طواف کنندگان و مراسم را نظاره گر باشند. دوست ابن ابی العوجا نقل می کند که ابن ابی العوجا گفت: اینان یک مشت حیوانند و من گفتم: بله، ولی در میانشان کسانی هستند که باید آنها را استننا کرد. گفت: چه کسی مثلاً؟ گفتم: مثلاً جعفر بن محمد(ع) و او گفت من پیش او می روم بینم چه وزنی دارد، می ارزد به این تمجیدی که از او کردی یا خیر؟ او می گوید حضرت(ع)، کناری ایستاده بود که ابن ابی العوجا پیش او رفت و مدتی بعد برگشت و گفت: اگر بتوان گفت انسانی ملک است، اوست. پرسیدم: مگر چه شد؟ گفت: به او گفتم به چه دلیل راست می گویی و ما دهریون دروغ می گوییم. آن حضرت فرمود: من می گویم یا ما راست می گوییم یا شما راست می گوید، از این دو که بیرون نیست؛ اگر ما راست بگوییم و قیامتی و خدایی در کار باشد ما سود برده ایم و شما زیان کرده اید، و اگر شما راست بگوئید آن وقت شما سودی نبرده اید، ما هم زیانی نکرده ایم. پس امر دائر بین این دو حالت است یا موحدان راست می گویند یا غیر موحدان، اگر موحدان راست بگویند موحدان سود کرده اند و مخالفان زیان و اگر مخالفان راست بگویند مخالفان سود نکرده اند، موحدان هم زیان نکرده اند. در این صورت کدامیک از این دو راه اقرب به صواب است که آدمی طی کند؟ این در واقع یک برهان ذوالقرنین (ذوالحدین) است که هر دو طرف آن بالمال به سود موحد تمام می شود چون در یک جا سود می کند و دشمنش زیان و در یک جا خودش و دشمنش با هم مساوی می شوند. پاسکال هم در اندیشه ها همین شرطیه را دارد، او می گوید: یا ما خدا پرستان راست می گوییم یا آنهایی که خدا را نمی پرستند، اگر ما راست بگوییم بسی سود برده ایم و دشمنان ما بسی زیان کرده اند، و اگر دشمنان ما راست بگویند ما و دشمنان ما مثل هم هستیم نه هیچکدام سودی کرده ایم و نه هیچکدام زیانی. پس راه موحدان بهتر است.<sup>۱۶۳</sup>

حال آیا این را باید برهان دانست یا جدل؟ خود بحثی جداگانه است. به نظر می رسد این یک استدلال جدلی است و البته جدل را ائمه(ع) می پذیرند. وجادلهم بالتی هی احسن اگر به معنای منطقی جدل باشد، ایشان به این معنی جدل می کردند.

۱۶۲. ر.ک به: اصول کافی، ج اول، کتاب التوحید، حدیث دوم، ص ۹۶، چاپ دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، بی تا. در این روایت در دو موضع، شرطیه از زبان امام علیه السلام نقل شده است، یکی در صدر روایت و دیگری در انتهای آن.

۱۶۳. در باره شرطیه پاسکال و متن آن ر.ک به: خرمشاهی، بهاءالدین؛ جهان غیب و غیب جهان، سه مقاله در علم کلام، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۶۵.

از زمان خود پاسکال بسیاری گفته اند آیا این شرطیه می تواند برهانی به نفع جناح موحدان باشد یا خیر؟ ویلیام جیمز، فیلسوف معروف امریکایی متعلق به اواخر قرن سابق و اوائل همین قرن جاری، پرداخت دقیق تری از بیان خود پاسکال ارائه کرد و گفت نظریه پاسکال قابل دفاع است ولی برای تسدید بهتر آن روایت دیگری از آن بدست داده که به آن، روایت «اراده گرایانه شرطیه پاسکال» می گویند (صفت اراده گرایانه را، به خاطر مدخلیت اراده، که جیمز در آن شرطیه قائل بود بر آن اضافه کرد). هنوز هم که هنوز است این شرطیه در بحث فلسفه دین موافق و مخالف دارد.

در یک نظر ابتدایی دو اشکال به این استدلال به چشم می خورد، منتهی اشکال وقتی هست که بخواهیم آن را برهان بگیریم و اگر آن را جدل محسوب کنیم اشکالی ندارد. یکی اینکه، اگر بنا باشد خدا و قیامت راست باشد آن وقت به مقتضای آنکه ما راست می دانیم باید از خیلی از نعمات دنیوی چشم پوشی کنیم. پس چرا وقتی پاسکال دو طرف قیاس را تصویر می کرد، وضع این دو قسم را نسبت به یکدیگر در نظر نگرفت. نکته دوم که از نکته اول مهمتر است، این است که اگر انسان به این قصد اعمال دین خودش را انجام دهد، آیا این اعمال اصلاً ارزش دارند؟ یعنی اگر کسی گفت من نماز می خوانم، روزه می گیریم، چون شرطیه پاسکال اینگونه اقتضا می کند معنایش این است که اولاً به وجود آن عوالم یقین ندارد، و ثانیاً فرد می گوید اعمالمان را با این نیت انجام می دهیم که اگر احتمالاً آخرتی در کار بود وضعمان خراب نشود و کاری کنیم که آخرت را هم از دست ندهیم. آیا اعمالی که با این نیت و با آن معرفت (با آن معرفتی که اول اشاره کردیم) انجام گیرند، اصلاً ارزش دارند. این اشکال از اشکال اول اقوی است و به نظر می آید استدلال را از برهانی بودن ساقط می کند.

■ ۴. پاسکال به یک نوع شهود قائل بود و معتقد بود که باید سعی کنیم در نهایت به آن شهود نائل آییم (یک نوع علم شهودی). در عین حال، اعتقادش بر این بود که انسان از ریاضیات استفاده عمده ای می برد و ریاضیات روح آدم را سالم می کند. ریاضیات نه به خاطر اینکه قضایای هندسه را یا قضایای حساب را یاد بگیریم به درد می خورد. بلکه هر که با ریاضیات انس بیشتری داشته باشد، روحش سلامت پیدا می کند. عمده عدم سلامت روح به سبب خطاهای اعتقادی آدم است. ریاضیات فیلتر عجیبی است؛ هرکه با ریاضیات انس دارد هر حرفی را نمی پذیرد و بنابراین، به خاطر آن نقش طریقی ریاضیات، ریاضیات قابل توصیه است. اگر ریاضیات به این کار آید که بُعد و امتداد را بفهمیم به گفته پاسکال چیزی جز تضییع عمر، حاصل آن نیست. اما وقتی ریاضیات کار کنید، ذهنتان حرفی را جز در حالت مستدل نمی پذیرد و این امر بسیار مهمی است.

از این نظر، او در اندیشه های خودش بعضی اوقات مطالبی پیش کشیده است که به نظر می آید صبغه ریاضی دارد، آن وقت فرد تعجب می کند چرا ایشان حرفهای ریاضی زده است. شارحان گفته اند هر کدام از این نکات ریاضی که در اندیشه های پاسکال وجود دارد، به نکته ای فوق ریاضیات ما را توجه می دهد، مثلاً یک استدلال ریاضی می آورد و آن را اینگونه تصویر می کند که گویا در ابتدا دو قسم برای چیزی متصور است؛ اما تأمل در مطلب نشان می دهد که قسم سوّمی هم هست، و شارحان پاسکال می گویند: او می خواهد بگوید از دو شقی هایی که متکلمان ایجاد می کنند، نهراسید. آنها می گویند: یا باید عالم قدیم باشد یا حادث کدامیک را قبول می کنید؟ بگویید: اول اثبات کنید غیر از این دو شق، شق سوّمی متصور نیست.

بعضی گفته اند هیچ نکته ای در اندیشه ها نیست که فقط به همان نکته ریاضی اش بخواهد توجه بدهد، بلکه همیشه می خواهد به چیزی فوق ریاضیات توجه بدهد. در اینجا، چون متفکران نگفته بسیار داریم با پاسکال وداع می کنیم. از مالبرانش هم ذکر می کنیم. مالبرانش یکی از کارتزین ها است و یک فیلسوف درجه دوم به حساب می آید. از او که بگذریم به اسپینوزا می رسیم و به اسپینوزا باید بیشتر پردازیم.

# اسپینوزا

شیوه زندگی شخصی و فلسفی او

خدا از دیدگاه اسپینوزا

فقط خدا مختار است

ویژگیهای انسان از دیدگاه اسپینوزا

روابط انسانی با دیگران

فلسفه دین اسپینوزا

نقش آزادی فکر

فلسفه سیاسی اسپینوزا

اسپینوزا<sup>۱۶۴</sup> فیلسوفی یهودی، هلندی و در طبقه بندی مکتبهای فلسفی جزء مکتب راسیونالیستها<sup>۱۶۵</sup> (اصالت عقل) یا کارتیزین ها محسوب می شود. پایه گذار این مکتب را در فلسفه غرب دکارت می دانند. گاهی هم به این مکتب به همین دلیل کارتیزینیزم یا دکارت گروی (Cartesianism) می گویند. کارتیزین، در واقع منسوب به دکارت است که در نسبت آن «de» از اسم ایشان می افتد چون جزء اصلی اسم او نیست. راسیونالیست های معروف غرب به ترتیب، دکارت، بعد (به لحاظ زمانی) مالبرانش<sup>۱۶۶</sup> و بعد از او اسپینوزاست. بعد از اسپینوزا هم لایب نیتز<sup>۱۶۷</sup> فیلسوف معروف آلمانی است. البته در میان این فیلسوفان، از خود دکارت که بگذریم، به نظر می آید اسپینوزا از لحاظ فلسفی در فرهنگ غرب قوی تر و نافذتر بوده است.

در باب اسپینوزا باید گفت او شبیه ترین فیلسوف جدید غرب به فیلسوفان اسلامی است. اینکه می گوئیم فیلسوفان جدید مرادم از دکارت به بعد است که فلسفه جدید غرب شروع می شود. دلیل این شباهت هم معلوم است؛ اسپینوزا خودش یهودی بود و او درباره فلسفه و کلام یهودیت یکی از کسانی است که بیشترین تحقیقات را انجام داده است. یکی از بزرگترین فیلسوفان یهودی شخصی است به نام «موسی ابن میمون» (ابن میمون) که غریبها از آن تعبیر به Maimonides می کنند. او یکی از اعظم فیلسوفان یهودی است اگر نگوئیم بزرگترین فیلسوف یهودی است. موسی ابن میمون بسیار تحت تأثیر فیلسوفان اسلامی بوده است، چون اساساً در محیط فلسفه اسلامی و در محیط و فرهنگ کشورهای اسلامی بزرگ شده است. او در قسمت مسلمان نشین اروپا یعنی اسپانیا و پرتغال امروزی زندگی می کرده است. وی با

---

164. Spinoza (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷).

165. Rationalism, Cartesianism.

166. Malebranche, (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) فیلسوف فرانسوی

167. Leibniz, (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) فیلسوف آلمانی

آراء و نظرات فیلسوفان اسلامی مثل فارابی، ابن سینا، آشنایی فراوان داشته است و به همین خاطر مجموعه کتابهای موسی ابن میمون فرق چندانی با کتابهای فیلسوفان اسلامی نمی کند، مگر در جایی که یک مسأله عقیدتی دینی یهودیان پیش بیاید که آنجا طبعاً جانب دین یهود را گرفته است. کتاب بسیار مشهور موسی ابن میمون دلائل الحائرين است که ترجمه این کتاب به زبانهای اروپایی تأثیر عظیمی در آشنایی اروپاییان با فلسفه اسلامی داشته است. کتاب ایشان به زبان انگلیسی قرنهایست که ترجمه شده است. نام کتاب را ترجمه کرده اند به: *The Guide of the perplexed* اسپینوزا از طریق ابن میمون، افکارش مثل افکار متفکران اسلامی است.<sup>۱۶۸</sup>

### شیوه زندگی شخصی و فلسفی او

همه کسانی که درباره او کتاب نوشته اند بر مشی فردی و شخصی ایشان تأکید کرده اند. او از لحاظ مشی فردی و شخصی خیلی انسان شریف، عالی النفس و منیع الطبع، صادق و متواضعی بوده و پاک زندگی کرده است. بعضی ها به این لحاظ او را نزدیک به سقراط می دانند. خودش زندگینامه ای از خود نوشته است و در آنجا می گوید چرا این نحوه زندگی را در پیش گرفته است. او معتقد است این نحوه زندگی، تنها نحوه زندگی ای است که همه ما آدمیان باید دنبال کنیم. تنها کسانی برنده اند که راستند. هرکسی که اندک ناراستی در هر جهتی نشان بدهد چه در جهت عقیدتی، چه در جهت خلق و خوی و چه در جهت رفتار، زیان می کند.

جهان با راستان موافق است نه با ناراستان. زندگی او به همین ترتیبی است که بیان کردم و دیگر در این باب اطاله نمی دهیم، فقط یک نمونه بیان می کنم. ثروتی که به ایشان رسید، همه آن را به دیگران بخشید و خودش از راه عدسی تراشیدن برای عینک و ذره بین و امثال آن امرار معاش می کرد و به خاطر همین تراش عدسی و گرد ناشی از آن بالاخره مسلول شد و در سن چهل و چهار سالگی از دنیا رفت. در باب زندگی او به مقدمه نه چندان مفصلی که دکتر محسن جهانگیری در ترجمه کتاب اخلاق، که مهمترین کتاب اسپینوزا است، نوشته اند مراجعه کنید. بخش اسپینوزای کتاب سیر حکمت در اروپا از آقای فروغی یکی از بخشهای خیلی خوب این کتاب است. (کتاب ایشان خیلی فراز و فرود دارد). کتاب آندره کرسن هم که به زبان فارسی به نام فلاسفه بزرگ ترجمه شد (توسط آقای کاظم عمادی) بخش مفصلی درباره اسپینوزا دارد ولی ترجمه خیلی ضعیفی دارد. در غرب درباره اسپینوزا بسیار کتاب نوشته شده است. اخیراً

۱۶۸. ترجمه عبری این کتاب با مشخصات زیر نیز به چاپ رسیده است:

— موره نیوکیم، ویرایش ی. جونل، اورشلیم: ۱۹۳۱.

دانشگاه اکسفورد مجموعه کتابی تحت عنوان اساتید گذشته منتشر می کند که یک جلد آن درباره اسپینوزا است. این کتاب در عین حال که خیلی مفصل نیست، کتاب خیلی خوبی است. اسپینوزا در هدف از تحقیق فلسفی، با خیلی از فیلسوفان فرق دارد. فلاسفه وقتی غرض از تحقیق فلسفی و فلسفه را بیان می کنند، می گویند غرض فلسفه همان شناخت جهان هستی یا نیل به یقین است. این غرض، هیچ غرض ناپسندی نیست و کنجکاوی فطری ما را ارضا می کند. یکی از ویژگیهای همه انسانها کنجکاوی و حقیقت طلبی است. هرچند هیچ سود عملی در زندگی ما فرضاً نداشته باشد، ولی خود این ما را ارضا می کند.

اسپینوزا می گوید من چنین نیستم. من برای شناخت جهان هستی و نیل به یقین و امثال آن روی به فلسفه نیاورده ام که در واقع یک امر نظری است، بلکه می خواهم از فلسفه یک نیاز عملی برآورده کنم و آن وصول به سعادت است. من فقط می خواهم سعادتمند بشوم. اگر سعادتمند شدن متوقف بر شناخت جهان نبود من هیچوقت رو به شناخت جهان نمی آوردم. تفاوت او با دیگران در دو جهت است: یک تفاوت در این ناحیه است که آنها یک امر نظری را غایت قصوای خود قرار داده بودند و او یک امر عملی را. اما مسأله دومی هم وجود دارد، ممکن است بگویید کسی که می خواهد وصول به سعادت پیدا کند، اگر مثل اسپینوزا ناگزیر به اینجا رسید که وصول به سعادت جز از طریق شناخت جهان خارج امکان پذیر نیست؛ او هم با آن فیلسوفی که می گوید [غرض از فلسفه] نیل به یقین است، باز هم در مقام عمل کارشان یکی می شود.

پاسخ این است که حتی در این مرحله هم مثل هم نیستند. چون در این مرحله هم کسی که وصول به سعادت را می خواهد، باید به شناخت جهان هستی همان مقدار که مؤثر است بها بدهد. یعنی اگر دید تحقیق در ناحیه ای از جهان هستی، بر امر سعادت او هیچ سودی ندارد زیانی هم البته ندارد، دیگر به آن نمی پردازد. از جهان هستی هم به آن مقدار ثمره برمی گیرد و سعی در بدست آوردن شناختی دارد که برای این غرض نافع است. این عبارت عیناً در زندگینامه اسپینوزا هست. او می گوید اگر اینکه بدانم از کجا آمده ام و به کجا می روم و الان در چه جهانی قرار دارم و اوضاع از چه قرار است، در اینکه چه باید بکنم تأثیر دارد، به همین مقدار مؤثر به این مباحث می پردازم و اگر اینها هیچ تأثیری در اینکه چه باید بکنم نداشته باشد چه سودی دارد من بدانم از کجا آمده ام؟ از هر جا که آمده ام، آمده ام. چه سودی دارد بدانم به کجا می روم؟ هر جا می روم که می روم. اگر از کجا آمده ام و به کجا می روم و امثال اینها تأثیری در این جهت دارد که من چه باید کنم به همین مقدار مؤثر بدان می پردازم. من هر وقت به مسأله فلسفی ای می پردازم اول این نکته را برای خودم معلوم می کنم که این مسأله فلسفی اگر حل شد، در



زندگی من تغییری ایجاد می کند یا نه؟ اگر احراز کردم که حل این مسأله در تغییر زندگی من مؤثر است به اثبات و نفی این مسأله و به تدقیق در آن می پردازم. اما اگر دیدم بعد از این هم که حل شد، زندگیم با حالا هیچ فرقی نمی کند، اصلاً به این مسأله نمی پردازم. ما وقتمان خیلی کمتر از آن است که به اموری پردازیم که نفعاً و اثباتاً در زندگی ما هیچگونه تأثیری نداشته باشند. آن اموری هم که نفعاً و اثباتاً در زندگی عملی ما تأثیری دارند، آنقدر زیادند که همه عمر ما را فرا می گیرند، آنگاه چگونه می توان به بررسی مسائل بی تأثیر پرداخت!

سخن اسپینوزا مثل این است که فرض کنید تا امروز صبح که سر کلاس فلسفه نرفته بودید جعل مرکب و جعل بسیط را متوجه نمی شدید، یا مثلاً متوجه نمی شدید که نسبت زمان و متی چه نسبتی است، نسبت مکان و آئین با هم چگونه است؟ امروز صبح معلم فلسفه شما اینها را به شما گفت و شما خوب یاد گرفتید. آیا از امروز ظهر، رفتارتان با همسران مثلاً فرق می کند؟ با بچه هایتان فرق می کند؟ از امروز به وضع دیگری به عالم نگاه می کنید؟ خط مشی متفاوتی پیدا می کنید؟ بعضی از خلیات از شما ریشه کن و بعضی از خلیات در شما راسخ می شود؟

از نظر کسی مثل اسپینوزا اینکه من ندانم ماهیت مکان چیست، خلاء در جهان وجود دارد یا ندارد، چه فرقی برای من می کند؟ اگر به کسی بگویند خلاً وجود ندارد همانطور زندگی می کند که به او بگویند خلاً وجود دارد. اما اگر به کسی بگویند علت اینکه ما آدمیان دچار حسد می شویم چه چیزی است، اگر این مطلب را به او بگویند قبل از اینکه بداند با بعد از اینکه بداند خیلی فرق می کند.

پس هر بحث نظری که یک عقده عملی را بگشاید، اسپینوزا به آن می پردازد. اما بحثهایی که هیچ تأثیری در این مطلب ندارد، سودی در آن نیست. از این نظر هم مهمترین کتاب فلسفی ایشان نامش اخلاق است. در اینکه چرا ایشان کتابی را که صرفاً فلسفی است به اخلاق نامگذاری کرده دو دلیل آورده شده است. بیشتر شارحان می گویند به خاطر اینکه او می خواهد در واقع بگوید غایت فلسفه، اخلاق است. فلسفه وقتی به درد می خورد که در اخلاق مسأله ای را برای ما حل کند. از این نظر اسم کتاب را اخلاق گذاشته است، اما اخلاقی که به لحاظ کمیّت، مطالبش اصلاً ربط و نسبتی با کمیّت اخلاق در کتابهای فلسفی ما ندارد. اگر کتابی مثل الاسفار الاربعه صدر المتألهین را در نظر بگیرید یا نهائیه الحکمه علامه طباطبایی رحمه الله علیهما را ببینید، اخلاق چقدر در این کتابها جا دارد؟ همین نسبت سنجی را اگر در کتاب اخلاق اسپینوزا بکنید می بینید چقدر با مطالب اخلاقی ربط دارد. از آن بحث اول که در باب خداست، ربطی به مباحث اخلاقی دارد.

ما نیز به لحاظ دینی، به چنین چیزی معتقدیم وقتی می‌گوییم «اللهم اِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنْ عِلْمٍ لَا یَنْفَعُ» و هر روز بعد از نماز عصر می‌خوانیم، یعنی ما علم بخاطر علم نمی‌خواهیم، ما می‌خواهیم علم مان سودی داشته باشد. در عالم، علوم زیادی وجود دارد ولی بعضی علوم اند که بدانیم یا ندانیم هیچ فرقی در زندگی ما ندارد. دلیلش این است که آن علوم را سلمان [صحابی پیامبر(ص)] که به نظر ما قطعاً سعادتمند از دنیا رفت، هم نمی‌دانست. سلمان با اینکه ساختمان مولکولی بنزن را بلد نبود، با اینکه نمی‌دانست ترکیبات شیمیایی مثلاً کلپیست‌ها چیست، سعادتمند هم شد. پس بعضی علوم اند که دانستن و ندانستن آنها واقعاً در سعادتمند شدن و سعادتمند نشدن من مؤثر است و بعضی از علوم هم هست که مؤثر نیستند. دلیل مؤثر نبودن این است که (معصومین را نمی‌گوییم چون اگر معصومین را بگوییم شما می‌گویید آنها همه اینها را می‌دانستند) غیرمعصومی مثل سلمان، ابوذر و مثل فلان بزرگ دیگر اینها را نمی‌دانستند ولی به آن غایتی که از زندگی ما مراد است، رسیدند. پس دانستن فرمول شیمیایی فلان و بهمان در سعید و شقی بودن انسانها تأثیری ندارد.

اسپینوزا می‌گوید به دنبال علمی بروید که در سعید و شقی بودن شما تأثیر می‌کند و آن علوم دیگر را برای اهل فنش بگذارید. در عالم آنقدر آدم نادان هست که دنبال آن علمی بروند که وقتی آدم یاد گرفت با آن وقت که نمی‌دانست تفاوتی نکند جز آنکه چیزی را قبلاً نمی‌دانست و حالا دانست. غصه آن علوم را نخورید که بلا تصدی می‌ماند. از آن طرف به گفته یکی از نویسندگان، آقای پل روبریک<sup>۱۶۹</sup> عجیب این است که می‌بینیم در نگاه‌ترین نگاههای عالم ماده رخنه کرده ایم، اما هنوز تجزیه و تحلیل خوبی از احساسات و عواطف خودمان در روانشناسی نداریم. واقعاً بدبختی بشر نیست که ماده را بشناسد و نوترون و پروتون و امثال اینها را بشناسد، نور تاریخ را بشناسد، چیزهای عجیب و غریب عالم را بشناسد اما هنوز طبقه بندی خوبی از احساسات و عواطف ما آدمیان عرضه نکرده باشد. در روانشناسی هنوز خودمان را واقعاً مثل بچه‌ها می‌شناسیم. به هیچ اندازه، از حد یک آموزش امی که از مادر آموخته است جلوتر نیامده ایم، در عوض کهکشانی را می‌شناسیم. اما آیا کهکشانی را بشناسید در زندگیتان تأثیر می‌کند؟ یک وقتی من یک جایی این حرف را گفته بودم، آقای نامه ای به من نوشته بود که آقا کهکشانی را بشناسیم به عظمت خدا پی می‌بریم، اگر آنطور است پس بروید بشناسید.

اسپینوزا به هر بحثی که به نظر او هیچ ربطی با مباحث اخلاقی نداشته باشد، اصلاً در کتاب متعرض آن نمی‌شود. این امر بسیار متفاوتی است با آنچه که در ذهن بسیاری از فیلسوفان غربی، شرقی، مسلمان و غیرمسلمان هست که می‌خواهند بفهمند جهان از چه قرار است؟ وقتی فهمیدید جهان از چه قرار است چه

می شود؟ بنده خودم چون چنین گرایشی دارم، اگر بیشتر از این حرف بزنم روضه خوانی و تبلیغات می شود ولی اعتقادم بر این است که خیلی از این مباحث فلسفی ما عمر ضایع کردن است و هیچ سودی ندارد. آدم باید مسأله ای برایش حل شود که قبل از اینکه حل شود با بعد از اینکه حل شود در زندگیش اثر بگذارد. یعنی واقعاً بفهمد تا الان که از فلان رفتار مکدر می شدیم با فهمیدن این مطلب دیگر مکدر نمی شویم یا تا الان گاهی دستخوش نومیدی می شدیم، الان دیگر دستخوش نومیدی نمی شویم. تا الان ارتباط ما با دیگران دستخوش یک سلسله نابسامانی هایی بود، این نکته را که متوجه شدیم نابسامانی مرتفع شد. ما در واقع، برای چنین چیزهایی ارزش قائلیم وگرنه مطلب دانستنی در عالم آنقدر هست که اگر شما بخواهید همه را بدانید، ترجیح بلامرجه لازم می آید.

به تعبیری می توان گفت اسپینوزا از اسلاف فیلسوفان وجودی است. بعضی از فیلسوفان هستند که به معنای مصطلح، که از زمان کی یرکگور به بعد وجود داشته است، اگزیستانسیالیست نمی باشند ولی به معنای عام می توان گفت وجودی اند. یکی از آنها سقراط است و مانند او اگوستین قدیس، پاسکالو همین اسپینوزاست. اینها هیچکدام اگزیستانسیالیست به معنای خاصش نیستند، ولی تمام اینها همین گرایش را داشته اند که به مسائل عملی می پرداخته اند و در رأس آنها سقراط چنین بود. از این نظر هم کی یرکگور پدر اگزیستانسیالیسم می گوید: من شاگرد سقراط هستم. این اولین نکته درباره اسپینوزا بود. اما درباره روش فلسفی او باید دانست که موفقیتی نداشته است. اسپینوزا چون متعلق به مکتب دکارت است و دکارتيان نمونه اعلاي علم را رياضيات می دانند، این است که مدل همه علمها را رياضيات قرار می دهند و می کوشند همه علوم را به روشهای استدلال ریاضی نزدیک کنند. دکارت در این جهت تابع افلاطون است. افلاطون می گفت: بعد از شناخت مُثُل، شناخت مفاهیم ریاضی از هر شناختی اعلاست. شناخت هویات ریاضی از شناخت مُثُل فروتر است، اما از شناخت هرچیز دیگری فراتر است. این سنت بعد از ظهور ارسطو مقداری منسوخ شد. ارسطو، در واقع، معتقد بود علوم، تک روشی نیست و تفاوت عمده ارسطو با افلاطون همین است. برخلاف افلاطون که اعتقادش بر این بود که همه علوم باید از روش ریاضی استفاده کنند. لذا از زمان نفوذ ارسطو تک روشی بودن علوم فراموش شد و از زمان دکارت همان روش ارسطو متبع بود که علوم هر کدام باید روش خاص خودشان را داشته باشند، نه اینکه همه از الگوی رياضيات تبعیت بکنند.

دکارت، اولین فیلسوف غربی است که از نو به افلاطون برگشت و رياضيات را غایت قصوی گرفت. اسپینوزا هم تابع دکارت است و از این نظر رياضيات را غایت قصوای روشی علوم قرار داد. اما خیلی از دکارت جلوتر رفت. دکارت هیچ وقت روش رياضيات را خوب اعمال نکرد، اما ایشان دقیقاً روش ریاضی

را اعمال می کند. او هر وقت می خواهد وارد بحثی بشود، اول می گوید تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارف ما چه چیزهایی هستند. مثل حل مسائل هندسی، ابتدا چند اصل موضوع یا چند اصل متعارف قرار می دهد و می گوید هر کس که قبول ندارد دیگر با ما نمی تواند جلو بیاید. بعد با توجه به آن تعاریف و با توجه به این اصول موضوعه و اصول متعارفه (تعاریف به عالم تصورات مربوط می شوند و اصول موضوعه و اصول متعارفه مربوط به عالم تصدیقات می شوند) و با استفاده از روش منطق، صورت مدعی اول خودش را اثبات می کند. بعد از اثبات قضیه اول با توجه به این قضیه و مجموعه تعاریف و اصول موضوعه و اصول متعارفه قبلی، قضیه دوم را اثبات می کند و بعد قضیه سوم را و همینطور تا آخر. تا آخر کتاب یک قضیه نیست که اثبات شده باشد، بدون اینکه هر چه در اثباتش بکار رفته یا قبلاً اثبات شده یا اگر قبلاً اثبات نشده جزو اصول موضوعه و متعارفه بوده است. گویا در هنگام خواندن کتاب اخلاق شما کتاب هندسه اقلیدس را می خوانید. این همان روش آکسیوماتیک کردن علوم است که قبلاً گفته بودیم روش موافقی نبوده است. البته در ریاضیات در قسمت هندسه توفیقی داشته، ولی در غیر هندسه توفیقی نداشته است. ایشان با این روش تا آخر کتاب مشی می کند.

درباره اینکه علت عدم توفیق این روش چه بوده بحثها هست. کمترین سخن این است که این روش وقتی موفق از آب درمی آید که ما درباره اشیاء عینی خارجی سخن نگوییم، بلکه درباره هویات ذهنی سخن بگوییم، آن وقت از این روش خوب می توان استفاده کرد، از این نظر هم در هندسه موفق بوده است. اما به محض اینکه مثلاً بخواهید وارد فلسفه بشوید و فلسفه هم ناظر به عالم خارج است، این روش دیگر توفیق ندارد. با این همه دشواری، یک آدم مثل اسپینوزا چطور التزام پیدا کرده که تا آخر کتاب مفصل خودش این جوری تک تک جملات را اثبات کند! هر جمله ای را در کتاب ببینید وقتی می خواهد برای اثبات مدعی خویش استفاده کند، می گوید می دانیم که الف ب است به دلیل نتیجه فرعی ۳ از قضیه مثلاً ۱۱۰. و نیز ب ج است، چنانکه در قضیه مثلاً ۲۷ اثبات شد. پس الف ج است. مثلاً هر چیزی که مردم را به زندگی اجتماعی سوق دهد، یعنی باعث شود که آنها با هم در توافق زندگی کنند، سودمند است و برعکس هر چیزی که موجب اختلاف در مدینه باشد شر است.

برهان: هر چیزی که موجب می شود که انسانها با هم در توافق زندگی کنند، در عین حال باعث هم می شود که آنها تحت هدایت عقل زندگی کنند (قضیه ۳۵، همین بخش) و بنابراین خیر است (قضیه ۲۶ و ۲۷، همین بخش) و برعکس (به همان دلیلی که در قضیه ۲۶ و ۲۷ آمده است) آنچه موجب اختلاف باشد شر است، فثبت المطلوب.

این روش، عین روشی است که در هندسه داریم. در هندسه هیچ قضیه ای قبول نمی شود مگر اینکه در آن از تعاریف، اصول موضوعه، اصول متعارفه و یا قضایای سابق برای اثباتش استمداد کرده باشند. این

روش آکسیوماتیک، در عین عدم موفقیت، یک حسن دارد و آن اینکه لااقل نادرستی ادله را خوب نشان می دهد. اگر بتوانیم در کتابهای فلسفی و کتابهای کلامی که خودمان داریم از این روش استفاده کنیم لااقل می فهمیم چه اموری خطاست هرچند نفهمیم چه اموری صواب است (یعنی مطابق با واقع است). این روش برای تخریب خیلی خوب است ولی قدرت سازندگی ندارد.

### نقطه آغاز فلسفیدن

فیلسوف باید از کجا شروع کند، روش آن، خواه روش ریاضی باشد، خواه روش غیرریاضی؛ ولی از کجا کار را باید شروع کند؟ در این باب که فیلسوفان از کجا بحث فلسفی را شروع کرده اند، سه دیدگاه وجود دارد:

■ ۱. بعضی از فیلسوفان از عالم خارج بحث را شروع می کنند، مثل فیلسوفان اسلامی. شما اول بحث فلسفی که در کتابهای ما می بینید در باب وجود و ماهیت و علت و معلول و از این قسم بحثهاست. در کتابهای فیلسوفان اسلامی بحث نفس و خلود نفس و وجود نفس و امثال آن در اواخر می آید. در بعضی از کتابها مثل بدایه الحکمه و نهایه الحکمه که اصلاً بحث وجود نفس و خلود آن وجود ندارد. این یک دیدگاه است در مقابل دیدگاه فیلسوفی که می گوید اصلاً اگر من نفس و احوال نفسانی را نشناسم، بقیه فلسفه برای من پیشیزی ارزش ندارد.

بسیاری از فیلسوفان، بحث فلسفی را از عالم خارج شروع می کنند. می گویند ما می خواهیم ببینیم در عالم خارج علّیتی هست یا علّیتی نیست؟ صدّفه وجود دارد، یا صدّفه وجود ندارد؟ بیشتر فلاسفه دنیا همین مشی را دارند.

■ ۲. دیدگاهی است که پایه گذارش دکارت است. دکارت به جای اینکه از عالم خارج شروع کند از عالم نفس شروع کرد. اول بحث دکارت این بود که من وجود دارم. از اینجا آغاز کارش بود تا رسید به مباحث دیگر.

■ ۳. دیدگاه سوم که اسپینوزا مبدعش بود این است که بحث را باید از خدا شروع کرد. به همین خاطر اولین بخش کتاب اخلاق درباره خداست. آغاز حرکت او از خدا است. به نظر اسپینوزا همه چیز متوقف است بر اینکه خدایی در کار باشد یا خدا در کار نباشد. اگر اثبات وجود خدا بشود، بقیه امور دیگر آن اهمیت را ندارند. اگر کسی برایش معلوم شد خدا وجود دارد یا معلوم شد خدا وجود ندارد، در زندگیش خیلی تغییر ایجاد می کند و از آنجا که او معتقد است گرایش فلسفه باید عملی باشد باید این قضیه را فیصله دهد که آیا خدایی در جهان وجود دارد یا وجود ندارد؟

تاریخ فلسفه نشان می دهد که این سه دیدگاه وجود دارد و حصرش استقرایی است. اگزیستانسیالیستها که بعد از زمان دکارت آمدند، در این جهت به قول دکارت و یا به قول اسپینوزا عمل می کنند. بیشتر اگزیستانسیالیستهای الهی بحث فلسفی شان را از وجود خدا شروع می کنند و برای آنها این مسأله مهمی است.

### خدا از دیدگاه اسپینوزا

او فلسفه را از خدا شروع می کند و به نظرش این مسأله مهمی است که دانستن و ندانستن آن برای سعادت و شقاوت ما اثر دارد. دیدگاه اسپینوزا درباره خدا یک دیدگاه وحدت وجودی است.

درباره وحدت وجود<sup>۱۷۰</sup> دیدگاه او به دیدگاه بسیاری از شرقیان نزدیک است. وقتی این دیدگاه ظاهر می شود که از شما بپرسند رأیتان درباره خدا چیست؟ اگر به شما بگویند صرف نظر از خدا بقیه موجودات جهان هستی را بشمارید و ببینید مجموعه موجودات جهان هستی به استثنای خدا  $n$  تا شدند. اگر خدا را اضافه کنیم، ممکن است بگویید مجموعه موجودات جهان هنوز  $n$  تا هستند، و ممکن است بگوید حالا تعداد موجودات  $n + 1$  می شوند. اگر گفتید تعداد موجودات همان  $n$  تا است شما به وحدت وجود قائلید و اگر گفتید مجموعشان  $n + 1$  می شود آن وقت می گویند شما به خدا به عنوان یک موجود *a being* قائلید. معمولاً وقتی می خواهند [در زبان انگلیسی] این مفهوم از خدا را نشان بدهند آن را با  $a$  و  $b$  کوچک نشان می دهند و می گویند کسی که قائل است خدا *a being* است، خدا را ورای موجودات جهان فرض کرده است که اگر خدا را به آن اضافه کنید معادله فوق برقرار می شود: خدا + جهان هستی  $= n + 1$

اما اگر گفتید وقتی خدا را وارد محاسبه کنیم باز هم می بینیم موجودات جهان همان  $n$  تا هستند، آن وقت در اینجا خود این شق به دو قسمت تقسیم می شود. در اینجا می توان دو تلقی داشت: یک تلقی این است که گفته شود رمز اینکه وقتی خدا را به حساب نمی آوریم  $n$  تا بودند، بعد از اضافه هم  $n$  تا، این است که خدا «موجود» نیست، «وجود» است. این تلقی را به این صورت نشان می دهند که خدا *a being* نیست بلکه *Being* است. این *a being* در واقع اسم فاعل *be* است اما *Being* خود اسم مصدر است؛ *a being* یعنی یک موجود و *Being* یعنی وجود. آن وقت در این صورت معمولاً موجود را با *a being* نشان می دهند و وجود را با *Being*.

این یک دیدگاه است که بگویند این شیئی موجود است یعنی ماهیه له الوجود و من آن وجودش را می گویم خدا. در واقع همه موجودات جهان هستی ماهیتی دارند و وجودی. ما به وجود موجودات جهان

---

170. Pantheism.

هستی که در وجود با هم اختلاف ندارند، خدا می‌گوییم. خدا یعنی وجودِ موجودات. اگر این طور باشد آن وقت شکی نیست وقتی موجودات را بشماریم می‌بینیم n تا می‌شوند، وقتی هم که خدا اضافه می‌شود باز هم n تا می‌شوند؛ چون خدا «موجود» نبود تا به تعداد موجودات چیزی اضافه کند. خدا «وجود» موجودات است. به تعبیر مأنوس تری، موجودات جهان هستی یک ما به اختلاف و یک مابه الاشتراک دارند. ما به الاختلافشان، ماهیتهای آنهاست و مابه الاشتراک و ما به الاتفاق آنها وجود است؛ به این وجود خدا می‌گوییم. همه موجودات حظی از وجود دارند. در واقع گویا همه بهره‌مند از خدای متعالند. این یک دیدگاه است که طرفدارانی در غرب و در شرق داشته است.

اما تلقی دیگر از وحدت وجود این است که بگوییم خدا نه اینکه «وجود» موجودات است، بلکه مجموع همه موجودات است. ما به مجموع همه موجودات روی هم رفته خدا می‌گوییم. البته این دو تلقی خیلی با هم فرق می‌کنند.

در این تلقی که می‌گوید ما به آن محل اشتراک کاری نداریم، بلکه یک خط دور موجودات می‌کشیم و بعد می‌گوییم هرچه در این مجموعه قرار دارد، به کُلش خدا می‌گوییم. در واقع، خدا دیگر چیز مستقلی نیست، خدا به معنای مجموعه می‌شود و اگر این طور باشد آن وقت خدا مساوی با طبیعت است. اسپینوزا به این نظر دوم قائل است و فرمول معروف او عبارت است از «خدا همان طبیعت است».

این فرمول با آن وحدت وجودی که معمولاً به عرفای شرق نسبت می‌دهند فرق می‌کند. وحدت وجودی که به عرفای شرق نسبت می‌دهند در واقع آن تلقی اولی است. اگر به بحث‌های فلسفه ابن سینا نگاه کنید، وقتی می‌خواهد اثبات واجب الوجود بکند (در برهان صدیقین) سراغ تک تک موجودات نمی‌رود بلکه می‌گوید ما خود وجود را در نظر می‌گیریم، نه موجودی از موجودات را، بعد می‌گوید این وجود از دو بیرون نیست یا ممکن است یا واجب؛ ممکن نیست چون اگر ممکن باشد نیازمند به غیر است. ولی وجود، غیر ندارد زیرا غیر وجود عدم است. وقتی غیری در کار نیست وجود نمی‌تواند ممکن باشد. پس وجود واجب است. حال اگر وجود واجب است ما به این معادله می‌رسیم که وجود مساوی با واجب الوجود است. این دیدگاه که وجود مساوی با واجب الوجود است، در واقع، همین دیدگاه است که اصلاً خود «وجود» خدا است. این همان دیدگاه اول است و از این نظر، یک نکته وجود دارد که اگر در براهین امکان و وجوب دقت کنید می‌بینید می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

آن دسته از براهینی که از امکان و وجوب استفاده می‌کنند ولی ابتناء بر یکی از موجودات می‌کنند، یعنی می‌گویند مثلاً این کیف ممکن الوجود است یا واجب الوجود؟ و از همین جا دنبال می‌کنند. این

براهین اگر از اینجا شروع کردند، در آخر که اثبات واجب الوجود می کنند، واجب الوجود را به عنوان یکی از موجودات، اثبات می کنند.

اما آن دسته از براهینی که بر موجود خاصی انگشت نمی گذارند، بلکه از خود «وجود» سؤال می کنند، در این صورت، اثبات واجب الوجود یعنی اثبات واجب بودن خود «وجود» می شود.

فرق فارق آن دسته از براهین امکان و وجوب که به آن براهین صدیقین می گویند و آن دسته ای که برهان صدیقین نیستند در همین است. برهانهای صدیقین، در واقع، «وجود» را اثبات می کنند که وجوب دارد. «وجود» واجب الوجود است. اما آن براهین امکان و وجوبی که برهان صدیقین نیستند، «وجود» خدا را به عنوان یکی از موجودات اثبات می کنند. به تعبیری، در این ۲۳ تقریر (یا ۲۱ تقریری) که در فلسفه اسلامی از برهان امکان و وجوب به حالت صدیقینش وجود دارد (تا آنجایی که بنده این تقریرات را دیده ام)، این مطلب مشترک است که همه شان «وجود» را واجب الوجود می دانند، نه یکی از موجودات را که مطلوب براهین غیرصدیقین است.

در واقع، دید اسپینوزا خیلی از این دید فاصله دارد. او معتقد است خدا یک چیز به موجودات اضافه نمی کند ولی این به خاطر آن است که خدا مجموعه آنهاست و چون مجموعه آنهاست طبعاً یک موجود به موجودات اضافه نمی شود. فرض کنید سیصد نخود را در کیسه ای ریخته باشند، بعد بگویند نخودها را بشمارید، اگر گفتید سیصد نخود در این کیسه هست بعد بگویند کل آن را در نظر بگیرید، دیگر سیصد و یکی نمی شود چون کل چیزی جز مجموع همین سیصد تا نیست.

#### رابطه خدا با سایر موجودات

خواه خدا را موجودی از موجودات بدانید به معنای مجموعه همه موجودات و خواه از «وجود» تعبیر به خدا کنید، یک بحث پیش می آید که نسبت غیرخدا به خدا چیست؟ چه ربط و نسبتی با یکدیگر دارند؟ درباره ربط و نسبت خدا با غیرخدا از دو دیدگاه می توان سخن گفت: یکی ربط و نسبت تکوینی و دیگری ربط و نسبت تشریعی (گرچه کلمه تشریعی در اینجا چندان مناسب نیست) یعنی دو نوع ربط و نسبت می تواند بین خدا و موجودات برقرار باشد:

ربط و نسبت تکوینی: یعنی آن ربط نسبتی که در وجودشناسی محل بحث است. وقتی بگویید خدا علّة العلل است، خدا محرک بالاتحرک است از مقوله نسبت تکوینی است. اینها ربط و نسبتهای تکوینی خدا با غیر خدا است. این ربط و نسبت که من نام تکوینی را به آن می دهم به خاطر این است که در



کتابهای فلسفه غرب معمولاً از آن تعبیر به Genetic می شود، بعضی از مباحث فلسفه به این ربط و نسبت می پردازد. حال به فرق میان ربط و نسبت تکوینی و ربط و نسبت تشریعی می پردازیم.

■ ۱. فرق ربط و نسبت تشریعی با ربط و نسبت تکوینی در این است که قلمرو آن به اندازه قلمرو ربط و نسبت تکوینی گسترده نیست. یعنی به طور کلی اعتقاد بر این است که ربط و نسبت تشریعی فقط بین خدا و انسانها وجود دارد و بین خدا و سایر مخلوقات این ارتباط وجود ندارد.

اگر کسی واقعاً دیدگاه بعضی از عرفا را قائل باشد که می گویند همه موجودات، شوقی به خدای متعال دارند نه شوق تکوینی (که او علت غایی آنهاست)، شوقی که همراه با آگاهی آنها باشد، آن وقت ربط و نسبت تشریعی هم گستره اش به اندازه ربط و نسبت تکوینی می شود. بعضی از عرفا در شرق، یعنی در هند، چین و ژاپن معتقدند همچنان که ما خدا را دوست داریم، که البته لازمه اش این است که آگاهی هم داشته باشیم، موجودات دیگر هم به همین معنا خدا را دوست دارند. نه اینکه خدا چون علت غایی آنهاست و همه حرکتهای آنها متوجه خدا است؛ چرا که اگر بخواهیم علت غایی را بگوییم این با عدم علم آنها هم کاملاً سازگار است. یعنی مخلوقات اگر علم هم نداشته باشند، خدا می تواند علت غایی آنها باشد.

اگر چنین نظری را کسی قائل شود، البته گستره ربط و نسبت تشریعی هم درست به اندازه گستره ربط و نسبت تکوینی می شود. اما اسپینوزا به این نظر قائل نیست. از نظر اسپینوزا، ربط و نسبت تشریعی به ارتباط ما انسانها با خدای متعال مربوط می شود. اما این ربط و نسبت تشریعی چگونه است؟ و ما چه وضعی نسبت به خدای متعال داریم؟ بحث دیگری است. پس ربط و نسبت تکوینی و ربط و نسبت تشریعی فرق اولشان در گستره شان بود.

■ ۲. فرق دوم این است که ربط و نسبت تشریعی متغیر است، اما ربط و نسبت تکوینی ثابت است. مثلاً کسی نسبت به خدا عاصی بوده و اینک که توبه می کند ربط و نسبت تشریعی او با خدا عوض می شود. وقتی کسی ایمانی پیدا بکند که قبلاً نداشته یا کسی توبه کند بر عصیانی که قبلاً می ورزیده است، در مورد این دو گفته می شود ربط و نسبت تشریعی شان عوض شده است. به همین ترتیب وقتی هم گفته می شود «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» معنایش این است که به هنگام ترس ربط و نسبت تشریعی آدم با خدا متفاوت می شود. به هنگام ترس، یک نوع آگاهی و انابه ای نسبت به خدا پیدا می کند که این حالت را قبل از اینکه کشتی اش دچار موج بشود نداشته است و بعد از آنکه از کشتی موج زده نجات پیدا کرد، دیگر آن ربط و نسبت را از دست می دهد. این ربط و نسبتها کاملاً متغیرند؛ زیرا به اراده انسان بستگی دارند. برخلاف ربط و نسبت های تکوینی که ما هرچقدر جست و خیز بکنیم معلولیت ما نسبت به خدا از دست نمی رود و ثابت است.

نکته ای که در اینجا وجود دارد این است که اگر خدا به نظر اسپینوزا مجموعه موجودات باشد، آن وقت به طور کلی نمی توان محبت را به خدای متعال نسبت داد و مثلاً بگوییم خدا هم به انسانها محبت دارد! این است خدایی که اسپینوزا می گوید. هیچکدام از حائلهایی که در دین و مذهب، خدا نسبت به انسانها دارد، دیگر به خدای او منسوب نیست. ما در دین می گوییم خدا به انسانها قهر می کند، بعد وقتی او توبه کرد، خدا چون سریع الرضا است قهر او بدل به رضا می شود. اما آیا چنین وصفی را به خدای اسپینوزا می توان نسبت داد؟ علت تکفیر اسپینوزا از جامعه یهود همین بود که اسپینوزا می گفت تمام آنچه در تورات به خدای متعال نسبت داده شده به معنای غیرحقیقی آن است و گویا صفات انسانی است که به خدا نسبت داده شده است، مثلاً گفته شده که خدا نسبت به انسانها گاهی دستخوش غضب می شود، گاهی دستخوش رضا می شود (دستخوش را به معنای غلطش در نظر نگیرید، بلکه یعنی این حالت را نسبت به آنها پیدا می کند)، گاهی حالت قهر دارد، گاهی حالت لطف دارد، گاهی در مقام انتقام برمی آید. این سخنان بود که باعث شد اسپینوزا در سن ۲۱ سالگی (به تعبیر بعضی ها) و به تعبیر بعضی دیگر در سن ۱۸ سالگی تکفیر و از جامعه یهود رانده شود. لذا از کشور خودش فرار کرد و تا آخر عمر بازنگشت، به خاطر اینکه اگر می ماند او را می کشتند.

از نظر اسپینوزا وقتی گفته می شود خدا نسبت به موجودی قهر دارد، یعنی دیگر امکان توفیق این موجود در زندگی نیست. یعنی مجموعه عالم طبیعت برخلاف او مشی می کند. یعنی او امید پیروزی و کامیابی در زندگیش نباید داشته باشد. چون مثل کسی می ماند که خودش را در دریایی متلاطم انداخته، این دریا به سود او حرکت نمی کند (مثال از ماست). گویا از این به بعد خلاف جریان عالم شنا می کند و کسی که خلاف جریان عالم شنا بکند هیچوقت موفق نخواهد بود. رضا هم یعنی همین (رضا و قهر و توبه مثالهایی است که خود ایشان می زند). وقتی می گویند کسی توبه کرد و خدا از او راضی شد، یعنی تا الان داشت خلاف جریان مشی طبیعی امور عمل می کرد و از این به بعد موافق جریان شنا می کند و چون موافق جریان شنا می کند توفیق خواهد داشت.

همه صفاتی مثل غضب، رضا، قهر، لطف و انتقام به دو صفت برمی گردند و آن صفت «وفاق جریان طبیعت مشی کردن» یا «خلاف جریان طبیعت مشی کردن» است. هرکه یک کار نادرست می کند دین می گوید این کار، خدا را به غضب می آورد. یعنی این کار خلاف مشی طبیعت است. بنابراین، ناکام می ماند و شکست می خورد و به نتیجه نمی رسد.

بعد اسپینوزا می گوید از این نظر است که برای کسانی که موفق می شوند، به لسان همه ادیان تعبیری برایشان بکار می برند که گویا معنایش این است که اینها موافق شنا کرده اند و به ساحل رسیده اند.

می گوید: هر لغتی که برای افراد سعيد و سعادت‌مند در ادیان و مذاهب هست، اگر به ریشه لغوی آن دقت کنید می بینید معنایش این است که توانسته است بارش را به سر منزل مقصود برساند. مثلاً فلاح یا مفلح یعنی چه؟ فلاح از ریشه فلاحه می آید. فلاحه در زبان عربی یعنی کشاورزی. یک گیاه فلاح، یعنی گیاهی که علی رغم مقاومتی که زمین نشان داد توانست سر از زمین بیرون بیاورد. مفلح، یعنی کسی که در نهایت سربلند می کند و علی رغم مشکلاتی که وجود دارد بیرون می زند. اما آدمهایی که مفلح نیستند، در واقع، کسانی اند که همانجا دفن می شوند و نمی توانند سربلند بکنند و بیرون بیایند.

اگر به این آیه شریفه دقت کنید که «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»<sup>۱۷۱</sup> اگر راه را پیدا کرده باشید هیچ انسانی به شما ضرر نمی تواند بزند. البته شکی نیست که ضرری عادی می زنند، بالاخره ما را می کشند یا ما را تحت شکنجه و زندان قرار می دهند و یا مالمان را می گیرند، اما چرا قرآن می گوید: «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» مگر نمی توانند با ما چنین معامله هایی بکنند؟ در تاریخ نشان داده شده که دائماً انسانهای ظالم، انسانهای ضال، انسانهای مفلح را زده اند، کشته اند، شکنجه، تبعید، زندان و ... نموده اند. این معنایش جز این نمی تواند باشد که اینها در واقع بالمآل نمی توانند ضرر بزنند. سرانجام شما می بینید که در این جریان سود می برید. کسی به این معنا نمی تواند به کسی ضرر بزند با اینکه می تواند مال او را بگیرد یا جان او را می تواند از دستش بگیرد.

اگر ربط و نسبت تشریعی به معنای وفاق جریان طبیعت مشی کردن یا خلاف جریان طبیعت مشی کردن باشد، وقتی کسی توبه می کند، نیازی به گریه ندارد و فقط باید اعمال سابق را تکرار نکند. برخلاف توبه در ادیان که توبه را با گریه قرین می کنند تا دل خدا را به دست آورند.

این کلام او با اعتقادات روحانیت یهود که روحانیتی متصلب و خیلی متعصب هم هست سازگاری ندارد. خصوصاً وقتی آنها تعلیم می کنند که یکی از شرایط توبه کردن این است که عُشریه ای هم به کنیسه بپردازید، در این صورت، نظریه اسپینوزا ضرر اقتصادی هم برای آنها دارد.

ایشان در مسأله جبر و اختیار قائل به جبر است و ما به مناسبت این مطلب به ربط و نسبت تشریعی بر می گردیم، و خواهیم گفت که اگر او قائل به جبر باشد، این ربط و نسبت تشریعی یک ربط و نسبت تکوینی می شود و این یکی از تناقضات فلسفه اسپینوزا است.

از سویی هم به ربط و نسبت جنتیک و هم به ربط و نسبت تشریعی قائل است و از سوی دیگر در بحث جبر و اختیار معتقد به جبر می شود! اگر معتقد به جبر باشد، همه ربط و نسبتهای تشریعی، ربط و

نسبتهای تکوینی می شوند و دیگر سخن از نسبت تشریعی بی معناست. اینک پس از توضیح ربط و نسبت تکوینی و تشریعی به چند نکته در فلسفه اسپینوزا در باب رابطه خدا و سایر موجودات می پردازیم.

نکته قابل ذکر در فلسفه اسپینوزا این است که تنها خدا جوهر است و بنابراین، سایر موجودات اعراض خدایند. باید اول معلوم کرد که مراد از جوهر در بیان اسپینوزا چیست؟ ایشان در اخلاق وقتی می خواهد جوهر را تعریف کند می گوید مرادم از جوهر چیزی است که در مقام وجود و در مقام تعقل آن محتاج به غیر نباشیم. این کلمه «آن» که اضافه کردم بخاطر این است که جوهر چیزی نیست که در مقام وجود و در مقام تعقل محتاج به غیر نباشد. اگر آن را اضافه نمی کردیم و می گفتیم چیزی است که در مقام وجود و در مقام تعقل محتاج به غیر نباشد، آن وقت معنایش این می شد که یعنی جوهر، چیزی است که چه در مقام وجود (یعنی در مقام وجود داشتن، تا هنگامی که موجود است) محتاج به غیر نباشد؛ و چه وقتی که می خواهد تعقل بکند، آنوقت هم محتاج به غیر نباشد. مراد این نیست، بلکه مراد این است که چیزی است که در مقام وجود محتاج به غیر نباشد و ما وقتی می خواهیم آن را تعقل بکنیم ما هم در مقام تعقل او محتاج به غیر نباشیم. به تعبیر دیگر، در اینجا مراد از متعقل ماییم نه خود او. چون به نظر او، اگر در مقام وجود چیزی نیازمند به چیز دیگری باشد ما هم وقتی می خواهیم چیز نیازمند را تعقل کنیم باید آن برآورنده نیاز او را هم تعقل کنیم. پس اگر در مقام وجود، چیزی بی نیاز از غیر باشد ما آدیان هم هنگامی که می خواهیم آن چیز را تعقل کنیم دیگر نباید چیز دیگری را تعقل کنیم، اما اگر در مقام وجود محتاج به غیر باشد وقتی ما هم می خواهیم تعقلش کنیم باید آن غیر را هم تعقل بکنیم تا بتوانیم خود او را تعقل کنیم.

این مطلب یک پیشفرض دارد و آن این است که ما انسانها اگر بخواهیم یک شیء نیازمند را تعقل کنیم، بدون تعقل برآورنده نیاز آن، تعقل آن شیء امکان پذیر نیست و این پیشفرض مهمی است و در حقیقت، یک دید معرفت شناختی است. اما این پیشفرض خودش پیشفرضی دارد و آن این است که ما هیچ وقت علم به چیزی نداریم مگر اینکه علم به علت آن چیز هم داشته باشیم و ما خواهیم گفت که اسپینوزا به چهار قسم علم قائل است و همین پیشفرض را ایشان آنجا هم خواهد گفت.

حال اگر علم به چیزی امکان نداشته باشد مگر از طریق علت آن و شیء مورد نظر ما هم نیازمند باشد، برآورنده نیاز او هم، در عالم وجود دارد. برآورنده نیاز، برای این شیء نیازمند، در حکم علت می شود هرچند علت ناقصه باشد. پس نمی توانیم آن شیء نیازمند را تعقل کنیم مگر اینکه موجودی که نیاز او را برآورده می کند تعقل کرده باشیم. چون آن موجودی که نیاز او را بر آورده می کند، یک نوع علیتی نسبت به این نیازمند دارد. پس اگر خواستیم چیزی در مقام تعقل نیازمند به غیر نباشد باید در مقام

وجود هم نیازمند به غیر نباشد تا در نتیجه وقتی می خواهیم علم به او پیدا کنیم علم به او متوقف بر علم به غیر او نباشد.

در واقع، باید گفت اگر اسپینوزا می خواست به شکل دقیق تری سخن بگوید، باید می گفت جوهر چیزی است که در مقام وجود محتاج به غیر نباشد. بعد این سخن را منضم به آن اصل معرفت شناختی می کرد (که علم به یک چیز امکان ندارد مگر از طریق علم به علل آن چیز) حاصل انضمام این اصل معرفت شناختی به آن تعریف جوهر این می شود که طبعاً در مقام تعقل جوهر هم، ما محتاج به غیر نیستیم.<sup>۱۷۲</sup>

اینک از این تعریف جوهر، یک لازمه بر می آید، و آن اینکه جوهر یکی بیشتر نمی تواند باشد. چون او معتقد است جوهر چیزی است که باید در مقام وجود محتاج به غیر نباشد، حال اگر بنا باشد غیر از این جوهر جوهر دیگری هم وجود داشته باشد، جوهر اول به او محتاج خواهد بود. بنابراین، جوهر با این تعریف، باید یکی بیشتر نباشد. اگر بخواهد دو تا جوهر (A ، B) در جهان وجود داشته باشد، باید A به B نیازمند باشد و چون نیازمند بودن A به B باعث می شود که A در مقام وجود محتاج به غیر باشد آن وقت A از جوهر بودن خودش می افتد و خلاف فرض لازم می آید.

به همان استدلال که A نیازمند به B است، B هم نیازمند به A است. وقتی A نیازمند به B شد و B نیازمند به A پس هر دو در مقام وجود محتاج به غیراند، پس هیچکدام جوهر نیستند و این خلاف فرض است. (فرض کرده بودیم که هر دوی اینها جوهرند).

اینجا یک نکته مهم مانده است و آن این که چرا اگر دو جوهر وجود داشته باشند حتماً یکی نیازمند به دیگری است؟ او می گوید بخاطر اینکه اگر دو تا جوهر در جهان وجود داشته باشند باید متناهی باشند. احتیاج، ملازم تناهی است و اگر متناهی شدند دیگر بی نیاز نیستند؛ غنا فقط اختصاص به چیز نامتناهی دارد.

نکته قابل تأمل این است که با متناهی شدن، نیازمندی اثبات می شود و درست هم هست ولی بنا نبود او برای A «نیاز» اثبات کند بلکه باید برای A «نیاز به B» را اثبات می کرد و فقط اثبات کرد که A متناهی است و لازمه تناهی نیاز است؛ ولی از کجا می گوید لازمه تناهی A ، نیاز A به B است؟ ایشان می گوید چون ما فرض کردیم دو جوهر وجود دارد. بنابراین، اگر برآورنده نیازی برای A در عالم باشد طبعاً باید B باشد و برای B هم برآورنده نیاز طبعاً باید A باشد و با این استدلال اثبات می کند که جوهر نباید یکی بیشتر باشد و از این ادعا دو مطلب حاصل می آید:

---

۱۷۲. این بیان از کتاب فلسفه علم کلام از هری استرین و لفسن نقل شده است.

مطلب اول اینکه ما در عالم، فقط یک عالم داریم و دو تا بردار نیست. اگر اینطور باشد پس باید خود عالم جوهر باشد نه تک تک اجزایش؛ چون فقط خود عالم است که از آن یکی بیشتر وجود ندارد. شما روی هر چیزی انگشت بگذارید به نظر اسپینوزا می توانید بگویید نظیر آن وجود دارد. نکته دوم هم این است که اگر بناست عالم جوهر باشد پس اجزاء عالم همه عرضند. پس تعبیر جزء عالم برای عالم درست نیست بلکه باید بگوییم که یک چیز هست که نام آن را جوهر می گذاریم. اسپینوزا می گوید می توانید اسمش را «طبیعت» بگذارید و می توانید اسم آن را هم «خدا» بگذارید، فرق نمی کند. بقیه موجودات اعراض او هستند.

پس حاصل مطلب اول در ارتباط تکوینی خدا با انسان این است که ما اعراض خدا می شویم. آن وقت برای روشنی مطلب می گوید شما اگر یک لیوان آب داشته باشید و فرض کنید در این لیوان آب صد قطره آب وجود داشته باشد ما می گوییم هر کدام از این قطرات آب جزیی از آب لیوان هستند. اینجا تعبیر جزء به نظر ما بد نیست. اما ایشان می گوید آیا می توانید بگویید علاوه بر اینکه هر کدام از این قطرات آب جزیی از آب لیوان هستند، رطوبت آب هم جزیی از این آب است؟ او در پاسخ می گوید: رطوبت را دیگر نمی توان جزیی از آب دانست. رطوبت از شئون و مراتب آب است و شئون و مراتب را نمی توان اجزاء دانست. همه موجودات نسبت به خدا مثل رطوبت آب برای آب هستند و آنها را نمی توانیم جزء خدا بحساب بیاوریم.

به تعبیر فلسفی، رطوبت از اعراض آب است و همه ما از اعراض خدای متعال هستیم. بنابراین، نظر انسانهای متعارف که جوهر و عرض را در یک سطح پایین تری مطرح کرده اند، نادرست است. این بار، در اینجا اسپینوزا از فهم عمومی، از عقل سلیم فاصله گرفته است. عقل سلیم می گفت آب را جوهر بدان و رطوبت آب و رنگ آب و زلالی و درجه حلاطیت آب را اعراض آب بدان. اما او می گوید خود آب را هم بگو عرض، و فقط یک جوهر قائل باش و آن هم خدای متعال است.

فیلسوفان اسلامی برخلاف ایشان خدا را جوهر نمی دانستند. آنها معتقدند مقسم جوهر و عرض ماهیات است و خدا چون ماهیت ندارد طبعاً نه جوهر است و نه عرض. اما کسی مثل دکارت که خدا را هم جوهر می دانست چرا به دو جوهر دیگر (جسم و نفس) نیز قائل بود؟

اسپینوزا به این قول دکارت اشاره می کرد و می گفت مشکل دکارت این است که او می دید چیزی در جهان به نام «بعد» و «امتداد»<sup>۱۷۳</sup> وجود دارد، چیز دیگری هم به نام «اندیشه» وجود دارد. بعد به خیال

۱۷۳. بعد و امتداد دو چیز است. در واقع، بعد اندازه امتداد است ولی از آنجا که در این بحث، این تفاوت مدخلیتی ندارد، تقریباً این دو مفهوم به يك معنا به کار رفته اند.

خودش چیز دیگری را هم کشف کرد و آن این بود که نه بعد و امتداد لایتناهی می تواند باشد و نه اندیشه یعنی هر دو باید تناهی داشته باشند. وقتی بعد و امتداد را متناهی دانست نتوانست بعد و امتداد را عرض خدا بداند؛ چون چیز متناهی را نمی توان عَرَض خدا دانست. این است که چاره ای جز این نداشت که جوهری جعل کند به نام جسم تا «بعد» و «امتداد» را عَرَض آن بداند و جوهر دیگری هم جعل کند به نام «نفس» تا اندیشه را هم عرض آن بداند. به همین خاطر است که دکارت مجبور شد سه جوهر قائل شود: خدا، جسم و نفس.

ولی اسپینوزا این مشکل را ندارد، چون او نه «بعد» و «امتداد» را متناهی می داند و نه «اندیشه» را. یعنی مقدمه دوم را قبول ندارد و با بیان دشواری که خودش می گوید: «بعد» و «امتداد» و «اندیشه» متناهی نیستند و چون دو عرض نامتناهی اند هر دو را می توان به خدا نسبت داد و دیگر احتیاجی ندارد که دو جوهر دیگر جعل کند. از این نظر، یکی از لوازم قول اسپینوزا در اینجا که ما دیگر به بحث درباره آن نمی پردازیم این است که عالم از لحاظ بعد و امتداد لایتناهی است و ادله بسیاری هم در کتاب اخلاق اقامه کرده تا اثبات کند جهان از لحاظ بعد محدود نیست.

حال اگر فقط خدا جوهر است و بقیه موجودات عرض او هستند و از طرفی شأن و مرتبه خدای متعال هم نامتناهی است، پس باید هر موجودی غیر از خدای متعال و از آن جمله انسان هم نامتناهی باشد چون عرض خدای متعال بحساب می آید. اسپینوزا می گوید بله همینطور هم هست. اما عدم تناهی ما و هر موجود دیگری غیر از خدا یعنی چه؟ ایشان در اینجا از مثال رنگ استفاده می کند. او می گوید همین رنگی را که برای چیزی به نام جسم عرض می دانید فرض کنید جسمی سطحش صدیارد مربع باشد و فرض هم می کنیم سرتاسر سطح این جسم رنگی باشد. پس ما باید صد یارد مربع هم رنگ داشته باشیم. اما آیا این مقدار رنگ که اینجا وجود دارد حق دارد بگوید من صد یارد مربع هستم یا باید بگوید من صدیارد مربع رنگ را می سازم؟ کدامیک درست است؟ دومی درست است. نمی گوید من صدیارد مربع هستم می گوید من صدیارد مربع رنگ را می سازم. پس اگر جسمی صد یارد مربع سطح دارد باید صدیارد مربع رنگ داشته باشد ولی معنایش این نیست که هر قسمتی از رنگ را که دورش پراکنش بگیریم این مقدار هم ادعا بکند چون من رنگ شیء هستم که صد یارد مربع رنگ دارد، پس خودم هم صد مترمربع رنگم.

پس از دو دیدگاه به این رنگ می توان نگاه کرد: یکی از دیدگاه بر بام جهان (به گفته اسپینوزا) و دیگری از دیدگاه پنجره ای. اگر از دیدگاه پنجره ای نگاه کنید محدود است. همین مقدار است که هست. اما اگر از پشت بام جهان نگاه کنید، رنگ یا شیء ای را می سازد که صد یارد مربع رنگ دارد.

اسپینوزا می گوید ما هم همین طور هستیم. ما اعراض خداایم و چون خدا نامتناهی است، اعراض او هم نا متناهی اند. اما از اینکه ما اعراض یک موجود نا متناهی هستیم بر نمی آید که خود ما به این معنا، یعنی از دید پنجره ای نا متناهی باشیم. از دید پنجره ای البته خود ما بی نهایت نیستیم. اما اگر از پشت بام عالم نگاه کنند می گویند نه، اینها بی نهایت را می سازند، عرضند برای یک موجود بی نهایت و به این معنا بی نهایت اند. (این نگاه پنجره ای و پشت بامی در بحث و جبر و اختیار هم به کار اسپینوزا می آید). عَرَضِ یک موجود نامتناهی از آن رو نامتناهی است که کل آن را در نظر بگیریم نه از آن رو که فقط خودش را در نظر بگیریم.

موجودات هم، همه اعراض خدا هستند ولی از این بر نمی آید (به نظر اسپینوزا) که هر شیءای خودش ادعا کند چون عرض یک موجود نامتناهی به نام خداست، لایتناهی هم هست. او سازنده عرض یک موجود نامتناهی است؛ اما سازنده عرض یک موجود نامتناهی لزوم ندارد خودش هم به تنهایی اگر در نظر گرفته شود لایتناهی باشد.

البته باید به دید او نسبت به جوهر و عرض توجه داشت. در نظر او مجموعه اعراض، جوهر را تشکیل نمی دهد تا هر یک از ما که عرض خداوند هستیم جزئی از او هم به حساب بیاییم بلکه خداوند علت همه موجودات است، منتهی علت خداوند هم در نظر او علت حال است.

او به دو نوع علت قائل است: علت متعدی<sup>۱۷۴</sup> و علت حال<sup>۱۷۵</sup>. علت مشایی، علت متعدی است و اسپینوزا علت متعدی را قبول ندارد و فقط علت حال یا موجد را می پذیرد. در واقع، تلقی ایشان مثل تلقی صدرالمألهین از علت است که معلول، شیءای خارج از علت نیست بلکه از شؤون و مراتب علت است. علت متعدی، تصویری است که در آن علت، وجود را از خود به معلول می دهد و به همان اندازه که اعطا می کند فاقد آن می شود. علاوه بر آنکه فرض وجود علت (قبل از رابطه) و فرض وجود معلول (قبل از رابطه) در این تصویر، لازم است تا ارتباط میان آنها برقرار شود. او معتقد است علت متعدی بد آموزی بعضی از فیلسوفان مثل آکویناس است. بنابراین، با پذیرش علت موجد ما یک خدا داریم و این خدا در واقع تنها جوهر است و بقیه موجودات هم اعراض او هستند.

سؤال مهمی که در اینجا اشاره به آن بی مناسبت نیست آن است که فیلسوفان اسلامی بعد از ملاصدرا نیز علت موجد را قبول دارند و اسپینوزا هم قبول دارد. حال، آیا لازمه علت موجد آن است که فیلسوفان ما می گویند یا آنکه اسپینوزا می گوید؟ اگر واقعاً یک علت موجد در کار باشد آن وقت معلول می تواند غیر از شؤون و مراتب علت باشد یا نمی تواند؟ اگر فیلسوفان ما واقعاً به چنین علتی قائل باشند

174. transitive.

175. Immanent.



می توانند معلول را غیر از عرض، علت هم بدانند؟ ایشان از علیت موجد این لازمه را در می آورد که پس باید معلول حتماً از اعراض علت و از شئون و مراتب علت باشد و از دید پشت بامی علت هم باشد. آیا می توان از این اصل غیر از این لازمه را بیرون کشید یا باید در این لازمه با اسپینوزا موافقت کرد؟ اگر فیلسوفان ما همان تصور را داشته باشند که معلول صاحب ربط به علت نیست بلکه عین الربط به علت است، آن وقت آیا معلول می تواند غیر از عرض علت باشد یا خیر؟

البته باید در پاسخ، توجه به جعل اصطلاحی که اسپینوزا در باب «جوهر» کرد، داشته باشیم و با این توجه بدانیم که او به علّیت موجد بین جوهر و عرض قائل است و عرض را در عین اینکه از مراتب جوهر می داند علت می داند. فیلسوفان اسلامی به عین الربط بودن معلول قائلند اما اسم معلول را عرض نمی گذارند؛ زیرا مقسم جوهر و عرض را ماهیت می دانند و از آنجا که خداوند دارای ماهیتی نیست داخل در این مقسم نمی شود.

#### فقط خدا مختار است

لازمه دومی که اسپینوزا از قول تک جوهری بودن جهان می گیرد این است که اختیار و آزادی فقط برای خدا وجود دارد. هیچ موجودی غیر از خدای متعال اختیار ندارد. استدلال او این است که مختار یعنی موجودی که وجود و فعل او، هر دو بدون موجب خارجی است. زیرا اولاً اگر موجودی وجودش وابسته به یک موجب خارجی (ایجاب کننده) است، هیچ بعید نیست وقتی که در مقام انجام فعلی بر آید، چون وجودش در گرو موجود خارجی است نتواند آن فعل را انجام دهد. وقتی وجود موجودی در گرو موجب خارجی باشد قدرت آن موجود هم در گرو آن موجب خارجی است، و بنابراین نمی توانیم بگوئیم فعل را مختارانه انجام می دهد. چون هر آنی در معرض این است که یکی از آن اموری که در آن امور وابسته به آن موجب خارجی است پدید نیاید و نتواند کار را انجام دهد. فعلش هم اگر بخواهد مختار باشد باید بدون موجب خارجی باشد.

اسپینوزا می گوید: اگر شخص بیگانه ای به من توهین کرد و من بعد از تأمل و تفکر جواب و واکنش مناسبی، به فحش او دادم، مردم می گویند این کار مختارانه بوده است، بخاطر اینکه تو بلافاصله عکس العمل نشان ندادی بلکه با تجزیه و تحلیل جواب و آثار آن واکنش نشان دادی و بنابراین مجبور نبودی. کسی مجبور است که مقابل فحش چنان جواب بدهد که وقتی به زانویش چکش می کوبند جواب می دهد. آدمی که به زانویش اشاره ضربت چکش بکنند بخواهد یا نخواهد واکنش نشان می دهد. مثل کسی که شیء نوک تیزی را سریعاً متوجه چشمش بکنند بخواهد یا نخواهد چشمش را بر هم می گذارد. به نظر عوام الناس، این اعمال غیر اختیاری است. اما آدمی که بعد از توهین با تأمل و تفکر درباره جهات

مثبت و جهات منفی و با لحاظ مجموع همه اینها مصلحت را در یک نوع واکنش خاصی دیده است این واکنش، مختارانه خواهد بود.

او می گوید ولی در این جا هم جبر در کار است، زیرا اگر این فحش به او داده نشده بود این واکنش را به هر حال نشان نمی داد. پس به همین مقدار که طرف به او فحش داده به همین مقدار آینده او را در اختیار گرفته است. از این ساده تر بگوییم؛ اگر وقتی من سخن می گویم شما سؤالی از من نکنید، آینده من حالتی مختلفی دارد که کاملاً پیش پای من است و تصمیم برای لحظه بعد در اختیار خود من است. اما همین که شما یک سؤال کردید چه من به آن سؤال جواب بدهم چه جواب ندهم، چه جواب کوتاه بدهم، چه جواب طولانی، هر کاری بکنم سرانجام مقداری از آن حالتی مختلف محدود شده است. اگر کسی در کوچه به آدم سلام کرد به نظر اسپینوزا آزادی او مقداری محدود شده است؛ چون بالاخره هر واکنشی در برابر این سلام نشان بدهد (جوابش را بدهد، ندهد، بایستد یا در حال راه رفتن جوابش را بدهد، کوتاه، یا بلند) دیگر آن آزادی قبل از سلام را ندارد. حتی اگر تصمیم بگیرید جواب او را ندهید، همین مقدار که تصمیم گرفتید جواب ندهید و به این تصمیم مشغول بودید، آینده شما مضیق شده است. گویا، بی نهایت راه، بدون مداخله او در اختیار بود و حالا آن بی نهایت نصف شده است.

ثانیاً اسپینوزا می گوید قدما به چه دلیلی می گفتند آدمی وقتی بعد از تأمل و تفکر واکنش نشان می دهد مختار است؟ او می گوید به این دلیل که آنها می گفتند در کاری که آدمی می خواهد انجام بدهد چند علت ناقصه باید دست به دست هم بدهند تا کار انجام شود. فصل اخیر این علت های ناقصه که دست به دست هم دادند اراده خود انسان است. حال اسپینوزا می گوید این اراده من خودش پدیده ای هست یا پدیده نیست؟ اگر وجود دارد یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. واجب الوجود نیست پس ممکن الوجود است. و اگر ممکن الوجود است نیاز به علت دارد. و اگر نیاز به علت دارد پس اراده تو هم خودش معلول علت دیگری است. آن علت دیگر اگر تحقق پیدا کرد، اراده تو هم تحقق پیدا می کند و اگر علت اراده تحقق پیدا نکرد، اراده هم تحقق پیدا نمی کند. پس با غیر اختیاری شدن اراده که فصل اخیر تحقق فعل بود، فعل مجبورانه می شود و به نظر اسپینوزا چاره ای جز این نیست که اگر علیت را پذیرفتیم باید انسانها را مجبور بدانیم، چون بالاخره اراده آنها هم در سلسله علّی و معلولی می افتد و اگر چنین شد مثل بقیه چیزها جبری می شود.

در واقع، اسپینوزا از کسانی است که قائل است به اینکه بین این دو «باید» باید انتخاب کرد: یا علیت را ردّ کرد تا جا برای اختیار انسان باز شود و یا باید علیت را پذیرفت و در آن صورت تن به مجبوریت انسان داد. اسپینوزا این قسم را می پذیرد که علیت بین خدا و سایر موجودات هست و چون علیت هست

پس اختیار نیست. خدا علت هر چیز دیگری است غیر از خودش؛ علت اراده من و تو هم هست همانطور که علت خود ما هم هست. ما از شئون و مراتب او هستیم و بنابراین جا برای اختیار باقی نمی ماند.

اسپینوزا می افزاید که اگر شما علیت حال یا موجد را هم قبول نمی کردید و به علیت متعدی قائل بودید باز هم ظاهراً مفری از جبر نیست. چون اگر بخواهیم به لسان فیلسوفان قدیم سخن بگوییم، می گوییم اراده یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود، اگر ممکن الوجود است علت دارد. و اگر علت دارد دیگر دم از اختیار نمی توان زد. چون بستگی به علتش دارد اگر این اراده از شما صادر شود فعل متأثر از اراده هم صادر می شود و اگر علتش نیاید اراده هم وقوع پیدا نمی کند و متعاقب آن فعل هم وقوع پیدا نخواهد کرد. بنابراین، با پذیرش اصل علیت، چه علیت حال اسپینوزا و چه علیت متعدیه فیلسوفان سابق، در هر دو حال باید انسان را مجبور دانست و جبر بر انسان حاکم است.

این نکته ای است که جای فکر دارد. البته مسأله جبر و اختیار از اعظم مسائل فلسفه است؛ اما جای فکر دارد که این اراده که آخرین مرحله است<sup>۱۷۶</sup> اگر ممکن الوجود است که علی الظاهر باید آن را ممکن الوجود دانست پس نیازمند به علت است و در این صورت آزادی برای آن معنا ندارد.

اینک دو اشکال را اسپینوزا متوجه خودش می داند:

■ اشکال اول: با توجه به جبر انسان (به نظر شما) چرا قائلید که در جامعه زندان و کیفر هم باید وجود داشته باشد؟ در پاسخ می گوید: سگ هار بدون اختیار هار می شود ولی با این همه، باید آن را بکشند. ما کیفر را دایره مدار اختیار نمی کنیم. کیفر دایره مدار آثار و نتایج فعل است. اگر سگی هار شد نه به دلیل اینکه مختارانه یا مجبورانه هار شده بلکه به دلیل اینکه هاری یک سلسله آثار و عواقب سوء دارد این سگ را محکوم به کشتن می کنیم.

به همین دلیل، او می گوید استدلال من در اینجا این است که انسانی که کار خطایی انجام می دهد (قتل نفس را ایشان مثال می زند) مثل سگ هار می ماند، مجبور هم هست همچنان که سگ هار در هاری و گزندگی خودش مجبور است ولی با این همه سگ هار را می کشیم، کسی را هم که قتل نفس کرده او را هم مجازات و کیفر می دهیم. چرا کیفر باید دایره مدار اختیار باشد؟ ما در حیوانات هم کیفر قائلیم با اینکه اختیار برای آنها قائل نیستیم و نبوده ایم و نیز کیفر صرفاً برای جلوگیری از تکرار این عمل در آینده هم نیست بلکه خود کیفر آثار و نتایجی دارد که یکی از آنها این است که دیگران هم تشویق به کشتن انسانها نشوند.

---

۱۷۶. بنابه نظر علمای اصول مراحل تحقق فعل چنین است: میل به انجام کار؛ شوق نسبت به آن؛ شوق مؤکد؛ اراده؛ تحریک عضله.

بنابراین، هیچ وقت نباید ما در جامعه کیفر را دایره مدار جبر و اختیار بدانیم. از این لحاظ، به نظر اسپینوزا تحقیق در باب اینکه کسی در چه حالی فعلی را صورت داده است برای عقاب او هیچ مداخلیتی نباید داشته باشد. تحقیق درباره آثار و نتایج آن به میزان آثار و نتایجی که فعل او دارد باید مداخلیت داشته باشد، نه به میزان وضع و حالی که زمان انجام فعل داشته است تا بگویید صد در صد مختارانه بوده یا کمتر مختارانه بوده یا بیشتر مختارانه بوده است.

اگر کسی گفت جناب اسپینوزا در باب کیفر و پاداش اخروی چه می گویند؟ او می گوید من خودم به کیفر و پاداش اخروی قائل نیستم ولی اگر کسی قائل باشد باز بر این مبنا می تواند به سؤال فوق جواب بدهد. اما اینکه اسپینوزا قائل به کیفر و پاداش اخروی نیست از آن جهت است که او به بقاء شخصی انسانها بعد از موت قائل نیست، بلکه به اندکاک ما در ذات الهی قائل است، و آن دیگر بقاء شخصی نیست. او می گوید همه ما مثل قطره هایی هستیم که بعد از مرگ هر قطره ای به دریای قبلی بر می گردد ولی صرف برگشتن او هرچند ضامن بقاء است ولی ضامن بقای شخص او نیست. قطره وقتی به دریا برگشت باقی است؛ اما دیگر نمی توان گفت او باقی است. همین که به دریا رسید، بودنش را از دست می دهد. اما اگر به کیفر و پاداش اخروی هم قائل باشیم، باز هم اشکال ندارد که ما انسانها مجبور باشیم چرا که آن کیفر و پاداش با مجبور بودن ناسازگار است که کیفر و پاداش قراردادی باشد. اما کیفر و پاداش تکوینی با مجبور بودن سازگار است.

برای فهم کیفر و پاداش تکوینی به این مثال توجه کنید. اگر کسی مختارانه دست خود را لای چرخ در حال حرکت بکند یا اینکه مجبورانه این کار را انجام بدهد، در هر دو حال دست او مجروح می شود. جراحت، اثر تکوینی حرکت چرخ است و جبر و اختیار در آن اثر ندارد. حال اگر کیفر و پاداش اخروی را اثر تکوینی اعمال دانستید آن وقت این فعل دروغ گفتن مثل این است که دست را داخل پرده های پنکه کرده باشیم، مجبورانه یا مختارانه تفاوتی در پاره پاره شدن دست ندارد. حاصل آنکه اولاً اسپینوزا قائل به پاداش و کیفر اخروی نیست و ثانیاً اگر قائل هم بود باز با جبر می ساخت چون فقط آثار قرار دادی با جبر ناسازگارند.

■ اشکال دوم: آیا این جبر و اختیار با جبر و اختیار حقوقدانان یکی است یا نه؟ ایشان می گویند جبر و اختیار ما با جبر و اختیار حقوقدانان یکی نیست. شما اگر یک فعل خاص مثل A را در نظر بگیرید که انجام دهنده آن N است. از نظر حقوقدان، مجموعه آنچه به فعل A می انجامد، یعنی مجموعه علت‌های ناقصه فعل A را باید در نظر گرفت. حقوقدان بررسی می کند که آیا اعظم این مثلاً ده عامل در N بوده اند یا خارج از N؟ اگر دید اعظم آنها در درون N بوده اند و اقل آنها در بیرون از N (البته بیرون که می گوییم مراد بیرون از روح است و، حتی بدن هم بیرون از روح است) آن وقت می گویند N را مختار تلقی می کنیم

و کیفر و پاداش می دهیم، اما اگر دید اکثر آن عوامل در بیرون N هستند، در آن صورت می گوید ما این فعل را مجبورانه تلقی می کنیم و به فاعل آن نه پاداش می دهیم و نه کیفر.

بعد تأکید می کند اعظمی که می گویم اعظم کمی نیست، بلکه اعظم کیفی مراد است. ممکن است دو تا از این ده تا در آن عامل باشند و با این همه، فعل را مختارانه بداند چون این دو تا وزنشان از آن هشت تا بیشتر است.

در اینجا هم به نظر اسپینوزا، مشکل پیش می آید که چه فعلی را مختارانه بدانیم و چه فعلی را غیر مختارانه؟ چون اینجا تا کمیت کنار برود اختلاف حاصل می شود که وزن این عامل بیشتر است یا وزن آن عامل؟ اما ایشان می گوید از نظر کسی مثل من، صرف اینکه این فعل خاص A معلول این ده تا عامل است؛ خواه اعظم این عوامل در درون باشند خواه اعظم آنها در بیرون باشند فعل A را مجبورانه می کند. من بیرون بودن و درون بودن برایم مفهوم نیست؛ برای من فقط این مهم است که بالاخره این فعل در نظام علی و معلولی قرار گرفته است. برای اسپینوزا اگر ده تا عامل علتش باشند؛ درون باشند یا بیرون، خود این ده عامل هم معلول علت دیگری هستند. باز آن علت ها هم معلول یک علت دیگری هستند و بالاخره رشته اینها به خدای متعال می رسد. اسپینوزا می گوید حقوقدانان از دیدگاه فلسفی گویا به این خطا دچارند که فکر می کنند اگر خدا اراده اش را گاه بیشتر از ناحیه خود من اعمال کند فعل من مختارانه می شود و اگر بیشتر از ناحیه عوامل بیرون از من، اراده خودش را اعمال کند کار من مجبورانه می شود. اما به نظر من، همین که خدا اراده خودش را اعمال کند دیگر عمل مجبورانه است و فرقی نمی کند که بیشتر عوامل اجرای اراده خدا بیرون از اراده من باشند یا درون اراده من، مهم این است که همه، معلول اراده الهی اند. یعنی ما مجبورانه مختاریم و این پارادوکسیکال هم نیست: زیرا مجبوری ما در یک سطح است و اختیار ما در یک سطح دیگر. جبر به اختیار تعلق می گیرد؛ اما خود اختیار به فعل ناشی از آن تعلق می گیرد. بنابراین، چون در دو مرحله است پارادوکسیکال نمی شود. ولی یک مشکل دارد و آن اینکه این جواب، فلسفی نیست بلکه یک جواب کلامی است. اما از لحاظ فلسفی، اسپینوزا چه جور جواب می دهد؟

راه حل کانت برای مسأله آزادی انسان این بود که می گفت علیت یکی از دوازده مقوله ای است که ذهن ما بر عامل خارج القا می کند. کانت دو صورت برای حاسه قائل بود، دوازده مقوله هم برای فاهمه، یکی از این مفاهیم فاهمه علیت بود. وقتی علیت در کار نباشد طبعاً به نظر می آید ما انسانها یک نوع آزادی پیدا می کنیم؛ بخاطر اینکه علیتی در واقع نیست. اما با این فرض که اگر واقعاً نظام جهان را فی حد نفسه نظام علی و معلولی بدانیم، نه اینکه بگوییم علیت و معلولیت یکی از قوالب ذهنی ماست که روی عالم

می افتد، پاسخ مسأله چه می شود؟ بعداً در روان شناسی اسپینوزا خواهیم گفت که او معتقد است این دیدگاه جبری به لحاظ ما بعدالطبیعی، از لحاظ روان شناسی چقدر سودمند است.

پس تا اینجا بحث از ارتباط تکوینی ما انسانها با خدا بود آن هم در یک بخش آن، یعنی بخش ارتباطی که بین ما و خدا هست و تفاوتهای ما با خدا. تفاوتهای ما با خدا در این شد که اولاً خدا جوهر است ما عرضیم، ثانیاً خدا موجودی مختار است و ما انسانها هیچگونه اختیاری نداریم، و ثالثاً علیتی که خدا نسبت به ما دارد علیت موجد است.

نکته بعدی در ارتباط تکوینی خدا با انسان این است که خدا و انسان بر خلاف آن چیزی که ادیان و مذاهب می گویند با هم شباهت ندارند. ادیان و مذاهب، خدا و انسان را شبیه می دانند «خلق الله آدم علی صورته» خدا انسان را بر صورت خویش آفرید. می دانید که این شعار عرفا یکی از آیات کتاب مقدس (تورات) هم هست. بنابراین، ادیان و مذاهب به نظر اسپینوزا و از جمله دین خود او که دین یهود بود قائلند که انسان خداوار است. البته انسان خداوار است هیچ فرقی ندارد با اینکه بگوییم خدا انسان وار است. «خدا انسان وار است» از دوراه به ادیان و مذاهب نسبت داده می شود:

۱. از راه نصوص صریحی که بر این معنا دلالت دارند، مثل اینکه خدا انسان را به صورت خویش آفرید (خلق الله آدم علی صورته).<sup>۱۷۷</sup>

۲. از راه سلسله صفاتی که در متون مقدس به خدا نسبت داده می شود و عین این صفات در ما انسانها نمونه دارد، مثلاً در کتب مقدس به خدا غضب، قهر، رضا و انتقام نسبت داده می شود و اینها همان چیزهایی است که در ما انسانها نظیر و نمونه دارد. پس به همین مقدار که نظیر و نمونه دارد به همین مقدار ما و خدا مثل هم هستیم.

اسپینوزا می گوید یکی از مسائلی که در ارتباط تکوینی انسان و خدا مطرح است، این است که این شباهت کاملاً غلط است. اگر دقت کنیم می بینیم هر کدام از صفاتی که به خدا نسبت داده شده است معنای آن غیر از آن معنایی است که ما آن را به انسانها نسبت می دهیم و فقط الفاظشان یکی است.

در بحث توماس آکویناس درباره صفاتی که به انسان و خدا نسبت داده می شود گفتیم که سه نظر وجود دارد: مشترک معنوی، مشترک لفظی و نظریه تمثیل فرارونده و تمثیل فرو آینده. گویا در میان آن سه نظر، اسپینوزا مشترک لفظی را بر می گزیند. برای اثبات این مطلب چند تا از صفات خدا را یک به یک ذکر می کند. اول صفت علم را مطرح می کند و می گوید متون مقدس می گویند خدا عالم است. فرق آن چیزی که به خدا نسبت می دهید به نام علم با آن چیزی که به ما انسانها نسبت می دهید باز هم به نام علم،

۱۷۷. البته این معنا در صورتی است که ضمیر «ه» در کلمه «صورته» را به خداوند ارجاع دهیم. احتمال دیگر آن است که بگوییم خدا انسان را به صورت خویش (انسان) آفرید.

این است که علم خدا متقدم بر وجود معلوم است اما علم انسان متأخر بر وجود معلوم است. از این نظر، علم خدا یک نوع فعل است و علم ما یک نوع انفعال. اصطلاح علم فعلی و علم انفعالی اصطلاحی است که اسپینوزا اولین بار در فلسفه غرب آن را جعل کرد.

این علم فعلی، همان اصطلاحی است که فیلسوفان ما به آن علم عنایی می گویند و آن را علم معلوم آفرین می دانند. معلوم به وساطت این علم وجود پیدا می کند. اسپینوزا می گوید علم فعلی و علم انفعالی را علم دانستن جز اشتراک در لفظ چیز دیگری نیست.

به نظر می رسد استدلال اسپینوزا بسیار ضعیف است؛ زیرا اگر اثبات شود ما انسانها همیشه علممان متأخر بر وجود معلوم است که البته غالباً این طور است و در ناحیه خدا هم اثبات شود که علم خدا همیشه متقدم بر وجود معلوم است و بگوییم خدا علم متأخر از وجود معلوم برایش معنا ندارد که هیچکدام از این دو تا به سادگی قابل اثبات نیستند و فرض می کنیم هر دو درست باشد، باز هم این بیان مؤید توماس آکویناس است نه مؤید اسپینوزا. یعنی این بیان بیشتر تمثیلی بودن را اثبات می کند. در نهایت نشان می دهد ما انسانها علم داریم، خدا هم دارد، ولی علم خدا در یک بُعد، با علم ما فرق می کند و فرق در یک بعد علم را مشترک لفظی نمی کند. صرف اینکه علم موجودی با علم موجودی دیگر در یک بعد یا در دو بعد یا حتی در  $n$  بعد متفاوتند، باعث نمی شود لفظ واحدی که بر این دو اطلاق می کنیم مشترک لفظی باشد. عین این سخن در باب اراده هم صادق است. اسپینوزا می گوید به خدا و انسان اراده نسبت داده می شود اما چقدر تفاوت هست بین اراده الهی و اراده انسانی؟

اراده انسان همیشه متعلقش شیء نافع برای فرد است؛ وی معتقد است هیچ انسانی کوچکترین فعلی از او صادر نمی شود مگر اینکه حب ذاتش در انجام آن فعل مؤثر است و بنابراین، اراده انسان به کارها و اموری تعلق می گیرد که نفعی برای فرد داشته باشند. لازمه حب ذات، صیانت ذات است و لازمه صیانت ذات جلب نفع و دفع ضرر از ذات است. اما متعلق اراده الهی هیچگاه شیء نافع برای خدا نیست، بخاطر اینکه اولاً چیزی غیر از خدا وجود ندارد تا بگوییم آن شیء نفعی برای خدا دارد، و ثانیاً اگر مثل فیلسوفان متقدم بر اسپینوزا قائل شویم غیر از خدا موجود دیگری هم وجود دارد، باز هم آن موجود نفعی به خدا نمی تواند برساند. چون نفع رسانی با غنای خدا منافات دارد. خدا غنی علی الاطلاق است و غنی علی الاطلاق برایش هیچ موجودی نافع و ضار نیست.

ایشان درباره صفات دیگر مثل شادی و شغف هم همین سخن را می گوید و چند مثال از این موارد می آورد تا اثبات کند هر صفتی را که شما به خدا نسبت می دهید با وقتی که آن را به انسان نسبت می دهید معنایش واقعاً متفاوت می شود و اشتراک لفظی در کار است.

اما ظواهر کتاب مقدس برای انسان اختیاری را پیشفرض می گیرند و او را وعد و وعید می دهند و از طرفی برای خدا صفاتی همانند انسانها نقل می کنند و اسپینوزای یهودی باید پاسخی برای آنها داشته باشد. او هم می گوید کتابهای مقدس را نمی توان دفع کرد و بنابراین صفاتی را که کتب مقدس به خدا نسبت می دهد نمی توان از کتب مقدس بیرون انداخت و از طرفی هم می گوید این ظواهر به این صورت درست نیست و دونوع نقد باید درباره کتابهای مقدس انجام داد:

۱. نقد بیرونی<sup>۱۷۸</sup> ۲. نقد درونی<sup>۱۷۹</sup>

همین نظریه نقد بیرونی و درونی کتابهای مقدس بود که برای او مشکلاتی ایجاد کرد. او معتقد بود متدین باید نسبت به کتابهای مقدس دینی و مذهبی خودش این دو نوع نقد را انجام بدهد. بدون انجام این دو نقد، التزام و رزیدن به متون دینی و مذهبی کاری است که با دیانت سازگاری ندارد بلکه با بی دیانتی سازگار است. کسی که بدون نقد آنها را کاملاً می پذیرد معلوم می شود دین خاصی اصلاً برایش ارزش ندارد. کسی که می فهمد دین چقدر ارزش دارد در انتخاب دین نباید سهل انگار باشد.

نقد بیرونی، همه وقت نشان می دهد که آیا این جمله ای که در کتاب مقدس هست واقعاً از قائل این جمله صادر شده یا درانتساب به قائل اشتباهی صورت گرفته است یا اساساً از مجعولات است. به عنوان مثال یهودیها، باید ببینند حکمت سلیمان یا مزامیر داوود واقعاً از آن حضرت سلیمان و داوود است یا اینکه از سر اشتباه به آنها نسبت داده اند؟

برای فهم اینکه این سخن، سخن سلیمان است یا نه نمی توان به خود کتاب سلیمان رجوع کرد بلکه باید از اسناد و مدارکی بیرون از خود این کتاب کمک گرفت تا نشان دهند این کتاب برای حضرت سلیمان است یا نیست و از این جهت به آن «نقد بیرونی» گفته می شود.

اسپینوزا در یکی از کتابهای خودش به نام دین و سیاست<sup>۱۸۰</sup> کار نقد بیرونی را درباره کتاب مقدس انجام داده است. در این کتاب دو بحث ناهماهنگ با هم را در یک جا گنجانده است: یکی دیدگاههای سیاسی خود را و دیگری نقد کتاب مقدس. در این کتاب نشان می دهد که خیلی از این کتابها، لاقلاً، در زمان خود آن کسی که به او نسبت می دهیم نوشته نشده اند و در نقل شفاهی آنها (سینه به سینه)، دخل و تصرفاتی، یا لاقلاً سوء برداشتها و سوء فهم هایی صورت گرفته است. نقد بیرونی البته در زمان اسپینوزا چیز عجیب و غریبی بوده و لذا با آن دشمنی کرده اند و گر نه امروزه یکی از متداولترین کارهاست که در

178. exoteric.

179. esoteric.

۱۸۰. عنوان ترجمه عربی کتاب اسپینوزا رسالة فی اللاهوت و السياسة است که توسط دکتر حسن حنفی ترجمه و منتشر شده است. این کتاب توسط دارالطباعه للطباعة و النشر (بیروت) چاپ شده است. عنوان ترجمه فرانسوی کتاب نیز چنین است:

Traite des Autorites Theologico - Politiques.





امر و نهی اخلاقی هم لزوم دارد که اول احراز کنیم مخاطب ما مختار است یا می توان بدون این احراز هم امر و نهی کرد؟

اسپینوزا از کسانی است که معتقد است این احراز لزومی ندارد و به انسان مجبور هم می توان امر و نهی کرد. اگر لزوم ندارد (که خواهیم گفت چرا لزوم ندارد) پس نباید آن مقدار از کتاب مقدس را که امر و نهی می کنند از ظاهرشان منصرف کرد.

اما چگونه می توان انسان مجبور را امر و نهی کرد؟ او می گوید معنای مجبور بودن این است که علل و عواملی که فعلی را صادر می کنند در اختیار خود انسان نیستند و به این معنا نیست که فعل اصلاً علت ندارد. جبر معنایش این است که علل ناقصه ای که (مثلاً بیست علت ناقصه) دست به دست هم می دهند تا فعلی از انسان صادر شود این بیست علت ناقصه هیچکدامشان در اختیار خود انسان نیستند. اما جبر نمی گوید علت ناقصه ای در کار نیست.

حال اگر خدای متعال فرض کرده باشد که یکی از علل و عواملی که فعلی را ایجاد می کنند این باشد که او امری بکند، خود این امر هم یکی از علل ناقصه برای تحقق آن فعل می شود. خدا امر می کند برای اینکه یکی از علل ناقصه آن فعل هم پدید آمده باشد یا نهی می کند برای اینکه یکی دیگر از علل ناقصه آن فعل هم پدید آمده باشد. پس لزومی ندارد که در امر و نهی مکلف، اختیار او را احراز کرده باشیم. بنابراین، امر و نهی های خداوند می توانند علت ناقصه برای پدید آمدن افعال خیر و علت ناقصه برای پدید نیامدن افعال شر باشند، بدون اینکه لازمه آن این باشد که ما را مختار دانسته باشد. امر و نهی های الهی با جبر انسان سازگارند و از ظاهرشان نباید عدول داده شوند.

### ویژگیهای انسان از دیدگاه اسپینوزا

#### ویژگی اول

انسان مجبور است و هیچگونه اختیاری برای او متصور نیست. همان طور که به تفصیل آمد جبر انسان مانع تعلیم و تربیت او نخواهد شد؛ زیرا جبر به این معنا که افعال آدمی بدون علت باشد نیست. توصیه و تعلیم و تربیت می تواند یکی از علل ناقصه تحقق فعل باشد و در عین حال، از آنجا که این علل ناقصه در اختیار انسان نیست، مجبور است. همیشه اموری دست اندرکارند تا انسان تصمیم بگیرد، اموری که بیشتر آنها به دست خود انسان نیست. بعضی از شارحان افکار اسپینوزا مثال خواب مغناطیسی را زده اند. گفته اند اگر به کسی که در حال خواب است بگوییم در ساعت ۱۰ به خانه دوست برو؛ او در حال خواب سر ساعت ۱۰ خود را برای رفتن به خانه دوست آماده می کند و اگر از او بپرسید چرا می خواهد برود او خواهد گفت دوست دارم یا تصمیم گرفته ام. غافل آنکه در اثر القایی که به او شده

است او تصمیم می گیرد به خانه دوست خود برود. او اگر به خودش رجوع کند خود را مختار می داند ولی چنین تصمیمی معلول اراده خوابگر بود. به همین دلیل نمی توان گفت علیّت را به واسطه علم حضوری می یابیم کما اینکه قبلا از متفکران معاصر خود نقل کردیم.

دلیل دیگر آن است که اختیار از اعراض نفسانی ماست و چگونه عرض نفسانی می تواند عنوان علیّتی را به خود بگیرد که از مقولات ثانیه فلسفی است و اگر اختیار از مقولات ثانیه فلسفی باشد دیگر عرض ماهوی نیست تا بتواند متعلّق علم حضوری واقع بشود. متعلّق علم حضوری همیشه یکی از مفاهیم ماهوی اولی است.

نکته دیگری که در تثبیت ادعای اسپینوزا می تواند مؤثر باشد این است که او معتقد است انسان کاری را که بر می گزیند خوب تلقی می کند. (نه اینکه کار خوب را بر می گزیند). در نظر اسپینوزا دلیل برگزیدن معلوم نیست ولی از زمانی که انتخاب کرد آن را خوب تلقی می کند. در این صورت، جایی برای قضاوت و انتخاب انسان باقی نمی ماند.

### ویژگی دوّم

انسان دارای حبّ ذات است. این سخنی است که همه فیلسوفان قدیم نیز گفته اند ولی شاید هیچکس به اندازه اسپینوزا بر آن تأکید نکرده باشد. هر انسانی فقط و فقط خودش را دوست می دارد. در اینجا باید توجه کنیم که تلقی اسپینوزا از حبّ ذات با تلقی فیلسوفان قبل از او در دو نکته متفاوت است. یکی اینکه، او حبّ ذات را در همه موجودات قائل است و از آن جمله انسان. طبیعی است لازمه حبّ ذات قائل شدن برای همه موجودات، قائل شدن به علم و شعور برای آنهاست و اسپینوزا به لازمه آن هم ملتزم است. ارسطو و دیگر فیلسوفان قبل از اسپینوزا درباره حیوانات به چنین حالتی معتقد نبودند چون دلیلی در دست نداشتند.

دوّم آنکه، اسپینوزا حبّ ذات را بزرگترین فضیلت انسان می دانست. او در اخلاق می گوید بزرگترین فضیلت و هنر انسان دوست داشتن خود است. با اینکه فضیلت باید یک امر اختیاری باشد ولی او در عین اینکه انسان را مجبور می داند، بزرگترین فضیلت او را هم حبّ ذات می داند. همه انسانها به دنبال منافع خویش هستند، حتی ظالمان و ستمگران تاریخ از این قاعده مستثنا نیستند. اگر دیگران آنها را تقبیح می کنند و می گویند چرا به دنبال منافع خودشان نرفته اند، آنها از دید خود قضاوت می کنند و اگر دقت کنند می بینند که ظالمان هم در فتنه جویی و ستمگری منفعت خود را می طلبیدند. این موضع او، شبیه به موضع عرفای ماست که معتقد بودند حبّ ذات برای ما بد نیست؛ آنچه بد است تشخیص به غلط منافع خود است و از این رو در زمین دیگران خانه می کند. اضافه بر آنکه از دید اسپینوزا کسی مثل هیتلر در کار

خود مجبور بوده است و نباید او را تقبیح کرد. به نظر اسپینوزا، این گزاره که «هر کس طالب نفع خویش است» حاکی از یک اگوئیزم (خود دوستی) روانشناختی است نه اگوئیزم اخلاقی. بنابراین، در پی بیان واقعیتی از واقعیتهای زندگی آدمی است و نمی خواهد بگوید ما باید طالب نفع خویش باشیم. البته او گاهی قید «واقعی» را بر «نفع» می افزاید و با این کار نوعی الزام تصویر می کند که با نظریه خودش چندان سازگاری ندارد.<sup>۱۸۱</sup>

اسپینوزا معتقد بود هر منفعتی که گذرا باشد، منفعتی واقعی نخواهد بود. در نظر او، منفعت واقعی گذرا امری پارادوکسیکال است. حال برای آنکه به منفعتی دائمی دست پیدا کنیم و غصه روزگار را به خود راه ندهیم، اسپینوزا از مثال جالبی برای تفهیم مطالب خود استفاده می کند. می گوید تا به حال شما دیده اید کسی بابت اینکه  $2+2=4$  شده است پشیمان باشد و غصه بخورد؟ هیچ کس به دلیل اینکه این معادله را امری ضروری می داند از تحقق آن غصه به خود راه نمی دهد. حال اگر دید من (اسپینوزا) را نسبت به همه موجودات جهان داشته باشید که هر کاری که از انسان و حیوان و جماد سر می زند غیر از این چاره ای نداشته و باید چنین می شد، دیگر هیچگاه غم و غصه نخواهید خورد. اگر احتمال می رفت که غیر از آن حالتی که اتفاق افتاد، حالت دیگری هم هست جای غصه خوردن داشت. به نظر او، اگر هر کس در مرگ پدر خویش با خود محاسبه کند که او در نهایت باید می مُرد، هیچگاه غصه از دست دادن او را نخواهد خورد. حتی به اعتقاد او اگر در حفاظت و پرستاری و معالجه او هم اهمال کرده باشد باید باز هم غم نخورد؛ زیرا با دید دقیق، اهمال هم به دست او نبوده است و او در این کار اختیاری از خود نداشته است. از این جهت معتقد است نظریه او به لحاظ عملی هم سودمند است و سه پدیده غم، حسرت و پشیمانی را زائل می کند.

او برای تأیید نظریه خودش می گوید خداوند در سفر پیدایش تورات گفته است «خداوند جهان را آفرید و آن را نیکو یافت». آنگاه از خود می پرسد چرا خداوند جهان را نیکو یافت؛ جهانی که به نظر ما از ظلم و شرور و بدی پُر شده است. در پاسخ خود می گوید برای اینکه خدا می دانست هر چه در این دنیا بوجود می آید ناشی از یک ضرورت گریز ناپذیر است. ما هم اگر دید خدایی پیدا کنیم می بینیم که هر چیز به جای خودش نیکوست. ما آدمیان از جهان هستی فقط به یک بخش از آن علم پیدا می کنیم و چه بسا از آن انتزاع قبح و زشتی می کنیم. چنین طرز تفکری مانند آن است که از خانه فقط مزبله آن را ببینند. اگر بر پشت بام عالم برویم می بینیم که مزبله ها نیز به جای خود لازمند. این دیدگاه یک دیدگاه کل نگر<sup>۱۸۲</sup> در مقابل دیدگاه جزءنگر<sup>۱۸۳</sup> است.

۱۸۱. اسپینوزا درباره تشریح حالات نفسانی به راستی هنرنمایی کرده است و بخش سوم کتاب اخلاق او در این جهت بی نظیر است.

182. Holism.

تناقضی که در سخن اسپینوزا وجود دارد این است که اگر همه وقایع عالم بایسته است و نمی توانست رخ ندهد، دیگر نباید غم و غصه ای داشته باشیم و می توانیم برای انسانها توجیه کنیم که چنین دیدی داشته باشید. اما اشکال این است که غم و غصه هم مثل همه چیزهای دیگر عالم به جای خود نیکوست و چرا باید چاره ای برای فرار از غم تدبیر کنیم. اگر نظریه اسپینوزا درست باشد غصه در عالم هم خوب است و هم بد. از این اشکال فقط در بین فیلسوفان، ویلیام جیمز امریکایی در مقام دفاع بر آمده است که مبتنی بر پیشفرضهای مورد قبول اوست و ما در این سیر اجمالی خود در تاریخ فلسفه اگر به او برسیم مطرح خواهیم کرد.<sup>۱۸۴</sup>

نکته دیگر او درباره انسان این است که ما انسانها باید در پی منافع دراز مدت باشیم. او به منافع دراز مدت نام حکمت می دهد و منافع کوتاه مدت را شهوت می خواند. حال اگر توصیه او را بپذیریم، تکلیف ضروریات زندگی مثل خواب، لباس، غذا و پیاده روی (مثالها از اوست) چه می شود؟ این موارد با اینکه منافع کوتاه مدت اند و در تقسیم او جزو شهوات محسوب می شوند، در عین حال، گریزی از آنها نیست. اسپینوزا می گوید در این موارد باید به قدر ضرورت اکتفا کنیم. البته اسپینوزا در زندگی شخصی خود هرگز ازدواج نکرد و سخنی هم در این باب نگفته است. حکمت یا منافع دراز مدتی که او ما را به سوی آن می خواند عبارت است از سعی در تأمل بر کل جهان هستی است. این تأمل عشق به خدا را در ما ایجاد می کند. هر چه عقل و دانش را مختل سازد مایه اسیری و بندگی است و کدام شادی برای انسان بهتر از درک حقائق است؟ دانش عقلانی، بهترین سرچشمه شادمانی و تکمیل کننده زندگانی است؛ لذتی است که اندوه ندارد، زیرا اندوه انفعالی است و دانش فعل است. سعادت یک سرچشمه دارد و آن عقل و دانایی است و عقل و دانایی درست هم حاصل نمی شود مگر به معرفت خداوند و علم، منحصر به معرفت ذات واجب است او می گوید: «عشق به خدا زاییده درک جاودانگی اوست. کسی که به این معنا متوجه شود و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد، شادی او دائمی است. تعلق خاطرش به اوست و به قول معروف عاشق حق است یعنی خدا را دوست دارد و می یابد که خود از خدا دور نیست بلکه در خداست یا خدا در اوست و او یکی از تجلیات ذات حق است».<sup>۱۸۵</sup> او معتقد است ما باید سعی کنیم روز به روز این دید را در خود تقویت کنیم که جهان را از منظر و مرآی بالاتر نگاه کنیم؛ درست مانند کسی که هر روز یک پله بالاتر روی نردبان می نشیند. به اعتقاد او، در این صورت درک نظام احسن میسر خواهد شد.

183. particularism.

۱۸۴. در این مجموعه، بحث از ویلیام جیمز صورت نگرفته است.

۱۸۵. ر.ک به: اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، فصل دوم.

با فهم نظام احسن، عشق ما به خدا زیادتر می شود ولی عشق خدا به ما تفاوتی نمی کند، چه عشق شما به خدا کم باشد و چه زیاد؛ زیرا ارتباط ما با خدا رابطه ای با ارتباط خدا با ما ندارد. ما اوصاف و شئون و مراتب خدا هستیم و او ما را می خواهد و انتظار افزون شدن عشق او به ما، نفهمیدن خداست.<sup>۱۸۶</sup>

### احساسات و عواطف انسانی

مراد اسپینوزا از عاطفه، هر حالی است که از طریق بدن یا از غیر طریق بدن بر ما عارض شود. احوال درونی آدمی به سه قسم قابل تقسیم است: معلومات<sup>۱۸۷</sup> - احساسات و عواطف<sup>۱۸۸</sup> - اراده.<sup>۱۸۹</sup> دکارت مجموعه اینها را اندیشه می نامید و اسپینوزا به کل اینها عاطفه می گوید؛ زیرا اراده را فرزند عواطف و احساسات می داند نه فرزند عقل. او عاطفه ها را به دو دسته تقسیم می کند یکی، عاطفه هایی را که انسان در ایجاد آنها مؤثر است افعال می نامد و عاطفه هایی را که امور غیر از من مؤثرند انفعال می نامد. هر چه وجود ما از انفعالات خالی باشد و از عواطف فعلی پر شود ما استقلال و خود مختاری<sup>۱۹۰</sup> در برابر عالم بیرون از خودمان پیدا می کنیم.

کسی که به دنبال بدست آوردن چنین استقلالی است، در برابر او، راههایی وجود دارد. یکی از آن راهها این است که مردم ما را نشناسند و هر چه ما گمنام بمانیم کمتر ملعبه دست دیگران واقع می شویم. گمنامی با تنهایی میسور است و مراد او از تنهایی فقط تنهایی فیزیکی نیست. راه تنهایی آن است که انگیزه های افعال خویش را برای کسی بازگو نکنید، اگر کاری را به دلیلی انجام نمی دهید نیاز نیست دلیلش را آفتابی کنیم. گذشته خویش را برای هیچ کس بازگو نکنید، مثل سایه ای باشید که بین مردم است ولی کسی نمی فهمد کی آمد و کی می رود.

همانطور که قبلاً گفته شد اسپینوزا در تعریف احساسات و عواطف انسانی واقعاً هنرنمایی کرده است و به موارد بسیار ظریفی مثل تفاوت کم روئی و خجالت و هر دوی اینها باترس پرداخته است. به همین دلیل در تاریخ ۱۸۴۳ میلادی، یکی از روانشناسان بزرگ به نام مولر در کتاب مبانی روانشناسی که حدود دو هزار صفحه است می گوید من در تبیین احساسات و عواطف حرفی نمی زنم؛ زیرا تبیینی را که اسپینوزا در اخلاق از این عواطف بدست داده است به نظرم بهترین است. ما در اینجا به دلیل طولانی شدن مطالب و ثانیاً به این دلیل که بنده مهارت کاملی در این موضوع ندارم، این فصل را وا می گذاریم.

---

۱۸۶. همان منبع، فصل پنجم، قضیه نوزدهم.

187. Knowledge.

188. emotions.

189. volition.

190. Outonomy.

## روابط انسانی با دیگران

هر فردی را از آن رو که فلان فرد بابهمان ویژگیهاست نباید دوست داشت؛ چون این دوستی امری موقتی است. اگر نسبت به هر فردی با این دید بنگریم که او نیز شأنی از شئون خداوند است و باید او را دوست داشت؛ این انگیزه امری دائمی است و با تبدل فرد هم تغییر نمی کند. در این صورت، از نگاه او، فرقی بین انسان نیکوکار و انسان بد کردار وجود ندارد: از نظر اسپینوزا، عشق و محبت رایج بین مردم و انتظار محبت داشتن امری بی معناست، و لذا معتقد است نباید انتظار داشت که دیگران ما را دوست بدارند و با این دیدگاه، هیچگاه عمل دیگران خلاف توقع ما نیست؛ چون بر اساس دیدگاه جبر گرایانه او، همه چیز آن طور که باید و شاید اتفاق خواهد افتاد.

## انسان و مسأله مرگ

به نظر اسپینوزا، بزرگترین انفعالی که ما آدمیان با آن دست به گریبان هستیم و به اعتقاد او باید ریشه کن کنیم، مسأله ترس از مرگ است. چرا باید از مرگ بترسیم؟ به اعتقاد او، دو دلیل برای اینکه نباید از مرگ ترسید، وجود دارد. یکی اینکه، ترس از مرگ سودی ندارد. مرگ، امری اجتناب ناپذیر است و چه شما بترسید و چه نترسید خواهد آمد و ترس شما مانع از وقوع آن نخواهد شد. او می گوید هر کس از رحم مادر بیرون می آید مثل کسی است که از پشت بامی به پایین می افتد و در حال سقوط، ترس چه حاصلی برای او دارد؟!

دوم، به دلیل رأی خاص او در باب معاد که بقای فردی را قبول ندارد و معتقد است من انسانی با مرگ نابود می شود، می گوید تا وقتی زنده ایم مرگ وجود ندارد و وقتی مرگ هست، ما دیگر نیستیم؛ پس دیگر از چه می ترسیم؟ به تعبیر مولوی، داستان ما و مرگ مثل داستان باد و پشه است. پشه ای از باد نزد سلیمان پیامبر شکایت برد. سلیمان گفت تنها پیش قاضی رفتن صواب نیست، هر دو باهم بیایید تا بتوانم داوری کنم. پشه گفت مشکل من همین است که هر کجا او هست من نمی توانم باشم. اسپینوزا هم می گوید اشکال ما همین جاست که هر وقت ما هستیم، مرگ نیست و هر زمان مرگ بیاید ما نیستیم.

پاره ای در پاسخ به اسپینوزا گفته اند ما از مردن می ترسیم نه از مرگ، مرگ یک امر اتفاقی و غیر طبیعی است ولی مردن امری طبیعی است. بعضی دیگر گفته اند نفس بودن، امر مطلوبی است و بقیه نعمتها فرع بر بودن است. بنابراین، ترس ما از مرگ به این علت است که می بینیم با مرگ، مادر همه نعمتها بناست از ما گرفته شود و بنابر حب ذات، دوست داریم نعمتها ادامه پیدا کند. از سوی دیگر، دو نکته نیز بر ضد اسپینوزا وجود دارد. یکی اینکه در نهاد آدمی، بودن بعد از مرگ و وجود کیفر و پاداش سرشته است و

همین مسأله حسابرسی، ترس ایجاد می کند. نکته دوّم این است که علم به مرگ با باور مرگ بسیار متفاوت است. اگر کسی مرگ را باور داشته باشد قطعاً ترس از مرگ نیز خواهد داشت.

### دیدگاه معرفت شناختی اسپینوزا

به نظر اسپینوزا، به طور کلی، دانشها به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱. دانش نقلی یا افواهی: هر گاه قضیه ای مستند به نقل دیگران باشد، با این فرض که ناقل صادق است، به این دانش، دانش نقلی می گوید. مانند علم لغت، صرف و نحو و علوم بلاغی، تاریخ، جغرافیا و فقه. گاهی نقلی به معنای تعبّدی بکار می رود ولی این معنا اخص از مراد اسپینوزاست.
۲. دانش تجربی: مراد او از دانش تجربی با معنای امروزی آن متفاوت است. او توصیف منهای تبیین را دانش تجربی می خواند. مثل دانستن اینکه الف ب است و ندانستن اینکه چرا الف ب است یا مثل اینکه مردم همه می دانند آب آتش را خاموش می کند اما چرایی آن را همه نمی دانند. بیشتر معلومات انسانها از این قسم اوّل و دوّم است. اسپینوزا به این دو دسته دانش، دانش ابتدایی می گفت و صاحبان آن را عوام الناس می دانست. اما دو دانش دیگر دانشهای عمیقی اند که مختص به عده ای خاص است.
۳. دانش عقلی: مراد او از دانش عقلی، دانش تجربی به علاوه تبیین است. در این دانش، سخن از روابط علّی و معلولی است و دانشمند به دنبال کشف این روابط است.
۴. دانش شهودی:<sup>۱۹۱</sup> در اینکه مراد اسپینوزا از این قسم چهارم دانش، چه معرفتی است در بین شارحان آثار او اختلاف بسیار هست. او در باب تعریف این قسم گفته است دانشی است و رای طور استدلال. اسپینوزا بیشترین ارزش را برای این دانش قائل است و به نظر او دانش نقلی، کم ارزشترین دانش است. انسان حکیم، انسانی است که به دنبال دانش شهودی می رود. به سبب این سخنان، گفته می شود اسپینوزا از طریق ابن میمون تحت تأثیر فیلسوفان اسلامی بوده است. این دیدگاه، به سنت افلاطونی در معرفت که عقل را تحقیر نمی کرد اما نه برای اینکه عقل رئیس است بلکه برای اینکه بهترین خادم شهود است، بسیار نزدیک است.<sup>۱۹۲</sup> در بحث از لایب نیتز خواهیم گفت که چقدر اسپینوزا به دلیل این تقسیمبندی ضعیف از علوم، مورد حمله فیلسوفان قرار گرفته است.

---

191. intuitive.

۱۹۲. شهود به سه معنا بکار می رود: الف) علم حضوری. ب) علمی که با استفاده از صورتهای خیالی درست می شود و با این وجود یقینی است؛ یعنی تصور آن تجربی است ولی تصدیقش تجربی نیست مثل اینکه بگوییم هر شیئی که دارای رنگ است، دارای شکل است. تصور رنگ و شکل تجربی است ولی تصدیق به اینکه هر شیئی دارای رنگ حتماً شکل دارد بدون تجربه نیز بدست می آید. کانت معتقد بود بخش اعظمی از ریاضیات اینگونه است و این همان اصطلاح شهود در معرفت شناسی است. مثل اینکه بگوئیم مجموع دو ضلع از يك ضلع مثلث بزرگتر است. این مفاهیم در اصطلاحات کانت ترکیبی پیشین اند.



## فلسفه دین اسپینوزا

یکی از مهمترین مباحث فلسفه دین، بحث صدف و گوهر دین است که از آن گاهی تعبیر به قشر و لب، پوسته و هسته و حجاب و لباب دین می شود. این بحث به صورت صریح از زمان هگل مطرح شده است و لکن اسپینوزا سخنانی دارد که اگر در چارچوب هگلی آن بریزیم، مواضع او آشکار می شود. هگل معتقد است در هر دینی سلسله ای از عقائد و معارف، احساسات و عواطف و افعال و اعمالی که جنبه اخلاقی<sup>۱۹۳</sup> و عبادی (شعائری)<sup>۱۹۴</sup> دارد، یافت می شود. هگل در برابر این مجموعه، این سؤال را مطرح می کند که آیا افعال و اعمال و عقائد در عرض یکدیگرند یا در طول یکدیگر؟ در یک نظام طولی، هر چیزی وسیله است برای جزء بالاتری که آن نیز وسیله برای عنصر دیگری است. اما در یک نظام عرضی همه عناصر دین در عرض یکدیگر و دارای یک درجه از ارزش هستند. اگر فیلسوف دینی معتقد به نظام عرضی در بین مجموعه دین باشد، او به صدف و گوهر دین اعتقادی ندارد. اما اگر کسی قائل به نظام طولی شد، به وجود گوهر و صدف در دین معتقد شده است و گوهر دین را غایت لذاته دین می داند.

سؤال دیگر، وجود دو یا سه گوهر در هر دینی است. آیا هر دینی فقط یک گوهر واحد می تواند داشته باشد یا تصویر گوهرهای متعدد نیز امکان پذیر است؟ پس از پاسخ به دو سؤال فوق، سؤال ویژه هر دینی مطرح می شود که مثلاً گوهر دین بودا یا مسیح چیست؟ در عرض این سه سؤال، یک سؤال روشی نیز وجود دارد. سؤال این است که برای فهم پاسخ این سه سؤال به شیوه درون دینی باید تمسک جست یا به شیوه برون دینی؟ اگر شیوه، شیوه درون دینی شد، علم کلام متکفل پاسخگویی به سؤالات سه گانه فوق خواهد بود و اگر شیوه، برون دینی شد، فلسفه دین عهده دار پاسخ است.<sup>۱۹۵</sup>

این چارچوب هگلی در زمان اسپینوزا مطرح نبود؛ اما با این همه، اگر اسپینوزا می خواست بر اساس این چارچوب پاسخگوی سؤالات باشد برای ما چنین می گفت که اولاً نظام صدف و گوهری در ادیان بر قرار است و ثانیاً گوهر هر دینی، بیش از یکی نمی تواند باشد، سوم اینکه گوهر همه ادیان یک چیز است و آن هم اخلاقی زیستن است؛ نه خود اخلاق و عرفان بلکه زیست اخلاقی غایت ادیان است. اخلاقی زیستن به تعبیر اسلامی آن شاید همان تقوی باشد و به تعبیر قرآنی آن روزه، نماز و حج و همه اینها برای تحصیل تقوی است.

---

ج) بدیهی، مقسم آن علم حصولی است و بدیهی را نباید با علم حضوری به اشتباه گرفت. به این نوع علم، شهود پاسکالی و دکارتی عقلی نیز گفته می شود. در اینکه مراد اسپینوزا از علم شهودی معنای اول است یا معنای سوم، اختلاف فراوانی وجود دارد ولی در اینکه معنای دوم مراد نیست اتفاق نظر وجود دارد.

193. moral.

194. Virtual.

۱۹۵. در این باره ر.ک به: هگل، استقرار شریعت در مذهب مسیح؛ ترجمه باقر پرهام، انتشارات خوارزمی

برای اینکه ما مراد اسپینوزا را از اخلاقی زیستن بهتر بفهمیم به مطلبی که از او ترجمه کرده ایم توجه فرمایید. فرزند یکی از دوستان اسپینوزا از دین یهود دست کشیده و کاتولیک شده بود. (اسپینوزا نیز یهودی است) بعد نامه تندی به اسپینوزا نوشت و او را به مسیحیت دعوت کرد. در این نامه می نویسد تو که این همه به فلسفه خود مغروری، از کجا فهمیده ای که فلسفه تو بهترین نظام فلسفی است. تو باید فلسفه های شرق و غرب را دیده باشی تا بتوانی چنین داوری کنی. اسپینوزا در پاسخ می نویسد: از نامه شما فهمیدم که مسیحی کاتولیک بی ادبی شده اید و ثانیاً همین سؤال شما درباره بهترین نظام فلسفی، درباب بهترین دین نیز مطرح است. از کجا فهمیدی که آیین کاتولیک مسیح از همه نظامهای دینی ارجح است؟ پس هیچکدام از ما تحقیق نکردیم اما فرق من و تو در این است که تو معتقدی دین تو بهترین نظام دینی و مذهبی است اما من درباره فلسفه خودم چنین ادعایی ندارم بلکه می گویم تا آنجا که من اطلاع دارم سخنی از این بهتر نشنیده ام.

نکته دوم اینکه اگر کسی به من بگوید چرا به این نظام فلسفی معتقدی؟ جواب می دهم لااقل حاصل عقل خودم است اما تو به این دین که چسبیده ای حاصل چیست؟ آیا غیر از القائات یک عده کشیشان و روحانیون مسیحی است که از بعضی از اینها جز سبعیت و درندگی، تاریخ چیزی سراغ ندارد. مسیح را هم من قبول دارم ولی پیام مسیح عدالت خواهی و کمک به مردم است. هر جا که این دو باشند، مسیح واقعاً وجود دارد و آنجا که نباشد مسیح واقعاً نیست. اگر رأس هرم دین و مذهب عدالت است و معاونت، آنوقت اگر گفتید هر چیزی که اینجا وجود دارد وسیله و ابزاری است که در انسانها یک حالت عدالت و کمک رسانی ایجاد کند و کسی که به این قول قائل باشد هر چه در متون دینی اش آمده است چه گزاره اخباری باشد و چه انشایی بازگشت آنها را به عدالت می داند. اگر می خواهی من کاتولیک شوم تا روزهای یکشنبه به کلیسا بیایم، می گویم خداوند به این کار نیازی ندارد و اگر برای این است که در من روحیه عدالت و کمک رسانی بوجود بیاید لازم نیست به دین خاصی درآیم.

اگر کسی به گوهر دین، به این بیانی که اسپینوزا گفت معتقد باشد روش تفسیر متون دینی او نیز متفاوت خواهد شد. در نظر او همه متن در صدد بیان همان گوهر دین است و هر تفسیری که ما را به آن گوهر نزدیکتر کند، تفسیر به صوابی است. ملتزم شدن به چنین لازمه ای در حق همه گزاره های دینی در غایت دشواری است.

لازمه دوم اعتقاد اسپینوزا این است که اگر کسی به گوهر دین دست یافت و به هدف نهایی دین رسید، به همان مقدار وصول باید از انجام دستورات دینی معاف باشد. زیرا آداب و مناسک فقط وسیله ای برای رسیدن به هدف بودند و اینک او به هدف رسیده است و در انجام مناسک بدون هدف چه سودی متصور است؟

لازمه سۆم نظر اسپینوزا، که لازمه تعلیم و تربیتی این نظر است این است که در تربیت دینی اشخاص و وارد کردن آنها به مسائل دینی و متدین شدن آنها باید دستورات اخلاقی را بیاموزیم نه احکام و آداب. ابتدا بیاموزیم که راست بگویند نه آنکه چگونه وضو بسازند. به گفته اسپینوزا پدری که می خواهد فرزندش کاتولیک تمام عیار شود به او مراسم غسل تعمید، عشاء ربانی و عید پاک می آموزد و آنگاه ظهور مسیح و عید رستاخیز و دعای روز یکشنبه را؛ اما اگر بخواید فرزند او متدین شود باید ابتدا راستگویی به او بیاموزد تا او عدالت را فراگیرد و آنگاه دستگیری خلق را.

اسپینوزا به هر سه لازمه ملتزم است. البته در مسأله رعایت آداب و مناسک معتقد است نمی توان یکسره از آداب فارغ شد؛ زیرا عدالت و دستگیری هیچگاه به صورت مطلق در ما ایجاد نمی شود و از این رو از انجام مناسک معاف نمی توان شد.

مسأله دیگر که قابل طرح در فلسفه دین اسپینوزاست، این است که دیدگاه او در باب صدف و گوهر دین، در بحث مطالعه تطبیقی ادیان نیز مؤثر است. ادیان اگر بنا باشد با یکدیگر مقایسه شوند، باید بینیم کدام دین ما را به دو هدف مذکور یعنی عدلت و دستگیری از خلق نزدیکتر می کند و برتری دینی از دین دیگر فقط در این جهت اثبات می شود. مسأله دیگر اینکه در مقایسه ادیان، احتمال هم رتبه بودن دو دین وجود دارد، زیرا ممکن است هر دو به یک اندازه فرد را به هدف (عدالت و کمک رسانی) نزدیک می کنند. اما این سخن با ادعای صدق انحصاری در پیروان هر دین و مسلک سازگار نیست که فقط خود را بر حق می دانند.

### نقش آزادی فکر

اسپینوزا معتقد است دو فرقه با آزادی فکر و بیان مخالفت می کنند و آن را امر خطرناکی می دانند؛ یکی سیاستمداران و دیگری روحانیان. دسته اول به این دلیل که آزادی فکر، امنیت ملی را به خطر می اندازد آن را امر مطلوبی نمی دانند و معتقدند آزادی، هرج و مرج و آناشیسیم در جامعه به وجود می آورد. دسته دوم نیز به این دلیل که آزادی فکر و بیان، تدین مردم را لگه دار می کند و تعهد آنها را نسبت به دین کمرنگ می نماید، امر مستحسنی نیست.

اسپینوزا می گوید هر دو فرقه بر خطا هستند هم روحانیان و هم سیاستمداران؛ آنها باید این رویه را تغییر دهند. آزادی فکر و بیان باعث اختلال در امنیت ملی نخواهد شد. امنیت ملی وقتی در خطر خواهد بود که مردم گمان کنند عده ای حقوق آنها را پایمال می کنند و از جمله حقوق، حق فکر و آزادی بیان است. علاوه بر آنکه، وقتی در جامعه ای آزادی بیان وجود داشته باشد، هر کسی عقیده و رأی خود را ابراز

می دارد و دیگران به نقد و ارزیابی آن می پردازند و در این راه افکار بی وزن و بی ارزش و احیاناً غیر عملی نمایان می شوند. اما اگر آزادی نباشد، هر کس از ظن خویش گمان می برد که حرفهایی برای گفتن دارد که هیچ متفکر و نابغه ای نداشته است و تأسف می خورد که اگر آزادی بود، به شما می گفتم که چه باید کرد؟! در اوضاع و احوالی که می توان ارائه نظر کرد، دیگر مجالی برای چنین ریاکاریهایی وجود نخواهد داشت.

اما درباره مسأله تدین و دین مردم، او می گوید آزادی فکر باعث شقاق دینی و کم رنگ شدن تعهد دینی مردم نمی شود. این امور ناشی از دو ویژگی مهمی است که غالباً در روحانیان دیده می شود و این دو ویژگی مردم را نسبت به دین بی تعهد می کند.

این دو ویژگی عبارت است از ملتزم شدن به آراء و عقائدی که به صورت منطقی قابل دفاع نیست و از آنها به صورت متعصبانه دفاع کردن؛ و دیگری نهرا سیدن از تناقض گویی است. هر دو ویژگی در غالب روحانیان وجود دارد و این دو امر باعث شقاق دینی می شود، نه آزادی فکر. او موارد مختلفی - حدود ۲۳ مورد - از تناقض گویی روحانیان در دین یهود و مسیح را جمع آوری و مطرح می کند. یک بار می گویند انسان مجبور است و بی منطق از آن دفاع می کنند. بار دیگر او را مختار می دانند. گاهی معتقدند همه چیز برای آخرت خلق شده است، گاهی می گویند دنیا را نیز باید آباد کرد و اینها همه تناقض است با اینکه دین باید امر منسجمی باشد.

اسپینوزا معتقد است برای اینکه مردم را متدین بپروانیم باید سه نکته را رعایت کنیم:

۱. تحصیلات علمی مردم باید افزونتر شود و هیچ منعی در این راه نباشد.<sup>۱۹۶</sup> هر چه بیشتر جهان شناخته شود، آیات الهی بیشتر شناخته می شوند و لذا نباید از علم آموزی مردم هراسی داشت.
۲. پند و اندرزها را صادقانه و صمیمانه به مردم بدهید. مراد او از «صادقانه» این بود که پندهایی را نصیحت کنید که به درستی آن واقعاً قائل هستید. مراد او از «صمیمانه» هم این بود که قصد شما در نصیحت خیرخواهی باشد نه تحقیر و توهین به افراد و اینکه بخواهید برتری خود را اثبات کنید.
۳. به مردم بیشتر آزادی فکر و بیان بدهید.

به نظر او، این سه عامل متدین پرور است و متأسفانه علمای یهودیت و مسیحیت هیچکدام از این سه را رعایت نمی کنند. هم برای علم محدودیت قائل اند، و هم پندشان صادقانه و صمیمانه نیست و هم به آزادی فکر معتقد نیستند.

## جاودانگی دین

۱۹۶. اشاره به نظر کلیسای آن روز است که اجازه نمی داد مردم هر چه می خواهند فراگیرند.

به اعتقاد اسپینوزا، احکام اخلاقی دین جاودانه هستند و بقیه مسائل دین در قالب مَلّی، منطقه ای متناسب با اوضاع و احوال روزگار شکل می گیرند. اگر به آنچه در دین یهود آمده است، توجه کنیم می بینیم که به جز ده فرمان (اخلاقی)، بقیه موارد به دلیل اینکه یهودیان در منطقه و تاریخ خاصی زندگی می کنند این احکام پدید آمده است. اگر وضع آنها به لحاظ جغرافیایی و شروط دیگر، متفاوت بود دین آنها نیز تفاوت می کرد. پیامبری که در کنار رود گنگ ظهور می کند به شنای در رودخانه گنگ توصیه می کند نه رودخانه می سی سی پی، اما اصل شنا کردن و انجام فعلی مهم است ولی در کدام رودخانه، وابسته به موقعیت جغرافیایی است که پیامبری در آن ظهور می کند.

مطلب آخر در فلسفه دین اسپینوزا این است که او معتقد است اینکه ادیان به ما القاء می کنند که به امور زود گذر دل نبندید تا به امور ناگذرا دست پیدا کنیم، از لذت دنیوی چشم پوشیم تا به لذت اخروی برسیم، قسمت اول آن درست است ولی قسمت دوم آن درست نیست. ما باید به مردم بیاموزیم که به دنیا دل نبندند؛ اما نه به این دلیل که به قدرت دیگری دست پیدا کنند. به نظر اسپینوزا، همه ادیانی که به پیروانشان وعده نعمات اخروی می دهند، در حقیقت، اصالت را به امور دنیوی داده اند؛ زیرا می گویند چرا امور دنیوی کوتاه مدت را می خواهید، ما برای شما از همین امور، دراز مدت آن را در نظر گرفته ایم و این یعنی اصالت دادن به امور دنیوی. مفاد سخن این ادیان، آن است که پول و قدرت خوب است ولی گذرا بودن آن که مردم لاابالی به آن دل می بندند بد است.<sup>۱۹۷</sup> اما مفاد سخن اسپینوزا این است که روح را فدای این امور کردن (چه گذرا و چه ناگذرا) زیان است. روح دارای ارزشی است که می تواند، به تعبیر او، به جوهر الهی متصل شود. این اتصال از راههای مختلف امکان پذیر است.

### فلسفه سیاسی اسپینوزا

معمولاً در تاریخ فلسفه برای تخطئه کردن اسپینوزا از نظریه سیاسی او یاد می کنند. او معتقد به اقتدار دولت بر مردم است. در واقع، او به مکتب اراسمیس<sup>۱۹۸</sup> معتقد است. این کلمه از نام یکی از بزرگترین فیلسوفان عهد رنسانس، اراسموس روتردامی، ایتالیایی الاصل گرفته شده است.<sup>۱۹۹</sup> فیلسوفی است که نظریات جالب و جذابی دارد، او معتقد است جامعه باید دولت مقتدری داشته باشد و اگر دولت تضعیف شود، مردم حق رشد معنوی به یکدیگر نمی دهند. مردم در سایه دولت مقتدر به رشد فرهنگی و

۱۹۷. اسپینوزا به دینی مثل یهودیت که به چنین امری معتقد است، عنوان «مادیت در لباس معنویت» می دهد و گاهی هم از آن تعبیر به «شبه معنویت» pseudo-spirituality می کند. به نظر او، معنویت فقط در دینی است که روح، متصل به جوهر الهی باشد.

198. Erasmism.

۱۹۹. در این باره ر.ک به: تسوايك، اشتفان؛ اراسموس روتردامی و روزگارش، ترجمه فرامرز تریزی

معنوی دست پیدا می کنند و از آن روحیه و صفت درنده خوئی جدا می شوند - دولت مقتدر در نظر او دارای اوصافی است و هر کس به چنین رأیی در فلسفه سیاسی معتقد باشد قائل به اراسمیسم شده است. اسپینوزا، نیز یکی از قائلان اقتدار دولت بر مردم است. از این جهت، در بحث قبلی از آزادی فکر و بیان سخن می گفت نه آزادی در عمل. دولت مقتدر می تواند در فضای آزادی فکری، بهترین را گزینش کند و با قدرت عمل کند. حتی اگر، به نظر او، در راه عمل بین کلیسا و دولت تعارض حاصل آمد باید دولت مقتدرانه و با قوت نظر خود را عملی کند و کلیسا نیز زیر نظر نظام دولتی در آید. این دیدگاه او در پیدایش دولتهای یگانه تاز و مقتدر و مخالف با دین مؤثر بوده است. اسپینوزا، با دفاع خود از اقتدار دولت، قبح حاکمیت دولت مرکزی را از میان برداشته است.

# لایب نیتز

منطق

نقد مبانی منطق لایب نیتز

تصورات بسیط و مرکب

فلسفه لایب نیتز

شرّ و وجود نظام احسن از دیدگاه لایب نیتز

خدا از دیدگاه لایب نیتز

نظام طبیعت از دیدگاه نیتز

اخلاق و رفتار لایب نیتز

لایب نیتز،<sup>۲۰۰</sup> اهل شهر لاینبورگ<sup>۲۰۱</sup> آلمان، پدرش استاد دانشگاه و مادرش دختر یکی از اساتید دانشگاه بود و لذا در خانواده ای با فرهنگ رشد کرد و تا سن چهارده سالگی همه کتابهای پدرش را مطالعه کرده بود. دامنه مطالعات او به اندازه ای است که تقریباً در همه علوم و معارف بشری کتابی نوشته است و مجموعه رسائل او از هزار بیشتر است. عمری با نشاط و پر کار و به تعبیر ما بابرکت داشته است. خودش مدعی است که از سن ۲۲ سالگی مطلب جدیدی یاد نگرفت. در بعضی از رشته ها، مثل ریاضیات، متخصص بود. در حساب، «محاسبه بی نهایت کوچک ها»<sup>۲۰۲</sup> از ابداعات اوست که امروزه پیشرفت فراوانی هم کرده است. نیوتن هم عصر اوست و او نیز مبدع این علم بود ولی آن را منتشر نکرده بود و تحقیقات، علیرغم میل دوستداران نیوتن، نشان می دهد که لایب نیتز از کشف او بی خبر بوده است. او همچنین حساب جامعه و فاصله، به تعبیر قدما، یا دیفرانسیل و انتگرال، به تعبیر امروزی آن، را کشف کرد. در مکانیک مفهوم انرژی جنبشی<sup>۲۰۳</sup> از اختراعات اوست و جالب تر اینکه در زیست شناسی نیز نظریاتی دارد. جنبه علمی دیگر او، منطق دانی اوست. آنچه امروزه، به نام منطق جدید یا سمبلیک خوانده می شود با اینکه از سال ۱۹۰۳ با کتاب مشترک برتراند راسل و ویتگنشتاین رسماً به عرصه علم وارد شد، اما منسوب به لایب نیتز است. کتاب مبانی ریاضیات،<sup>۲۰۴</sup> منطق را یکسره از سیر سستی خود جدا کرد و راسل که خود را متخصص در شناخت لایب نیتز می داند این کار بزرگ را از آن او می داند.<sup>۲۰۵</sup> تخصص دیگر او در فلسفه مابعدالطبیعی است. او در بخش الهیات بالمعنی الاخص ابداعاتی دارد که مهمترین آن بحث عدل الهی<sup>۲۰۶</sup> است. او در این بحث پرمناقشه، نیز آثاری دارد و در همین موضوع کتابی به عنوان عدالت الهی (theodicy) منتشر ساخته است. این کلمه از ساخته های اوست. از دو کلمه Theos به معنی خدا و Dike به معنای عدالت که لغاتی یونانی هستند تئوریه یا عدالت الهی را ساخته است. تخصص دیگر او، تاریخدانی است و مورخان او را یک مورخ مهم تلقی می کنند. علاوه بر همه اینها، او دیپلمات بوده و بیشتر عمرش را به

200. G.W.Leibniz (۱۶۴۶ – ۱۷۱۶).

201. Lyn.boork.

202. Infinitesimal calculus.

203. Kmetic Energy.

. *Mathematical principia*204.

۲۰۵. ر.ک به مقدمه تاریخ فلسفه؛ برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری.

206. theodicy



عنوان سفیر آلمان در کشورهای فرانسه و سوئیس گذرانده است و در این راه از شرارت‌های سیاسی نیز بهره مند بوده است. برای پایان دادن به نزاع دویست ساله فرانسه و آلمان، به دولت آلمان پیشنهاد کرد برای اینکه از شرّ فرانسویها مصون بمانیم باید آنها را به جنگ با کفار (عثمانیهای مسلمان) تشویق و تحریک کنیم. دولت آلمان او را مأمور چنین کاری کرد و او سه سال در فرانسه در این جهت ماند ولی موفق به چنین کاری نشد. اما به دلیل احترام شخصیت علمی فرهنگی او فرانسه در این مدت به آلمان تعرض نداشت. ما در این بحث، به جنبه های تجربی، ریاضی و تاریخی او نمی توانیم بپردازیم و بحث خود را به گزارشی از آرای او در منطق، فلسفه و کلام منحصر می کنیم.

### منطق

منطق ابداعی او، مبانی کار کامپیوترهای امروز است. شیوه او در منطق، منطق سمبلیک را پدید آورد و منطق سمبلیک هم مبنایی برای ساخت زبان کامپیوترهاست. او از یک نظریه فلسفی در پردازش منطق خود کمک گرفته است. این مسأله فلسفی عبارت است از اینکه «جهان مشتمل بر چه موجوداتی است؟» او معتقد بود موجودات جهان به دو دسته قابل تقسیم اند؛ یکی چیزها و دیگری صفات موجود در این چیزها.<sup>۲۰۷</sup> پس هر چه غیر از این دو دسته هست یا معدوم است یا اگر گمان می بریم موجود است دچار فریب زبانی شده ایم. به عنوان مثال، جنگل در جهان وجود ندارد. آنچه هست انبوه درختانی است در کنار هم که هر یک اوصافی ویژه خود دارند ولی جمع آنها وصفی به آنها نمی افزاید. جنگل نه این درخت است و نه آن درخت و نه صفتی مستقر در درختان. به همین ترتیب همه نامهایی که ما در زبان بکار می بریم مصداق عینی ندارند، مثل اقیانوس، دریا و باران. جهان تابع نامهایی که ما به آنها می دهیم، نیست. بنابراین، به نظر او باید دست به یک تصفیه زبانی بزنیم و هر چه را مشت پرکن و عینی<sup>۲۰۸</sup> نیست، موجود خیال نکنیم. هر چه لفظ زیادت‌تر شود واقعیت زیاد نمی شود. تعداد موجودات جهان را با رجوع به فرهنگ لغت نمی توان معلوم کرد. به صرف اینکه شیئی ای در جهان بزرگ یا کوچک می شود و ما نام جدیدی بر آن می گذاریم، واقعیت جدیدی بوجود نمی آید. از این قبیل است اتوبوس و مینی بوس. لایب نیتز دو اصل منطقی نیز به این اصل فلسفی اضافه می کند و نتیجه گیری او مبنای منطق سمبلیک می شود. آن دو اصل منطقی عبارتند از:

---

۲۰۷. به تعبیر فیلسوفان ما جوهر و عرض، منتهی منظور او از عرض، عرض نفسی است نه عرض نسبی (بیرونی).

■ ۱. هر قضیه اخباری قابل ارجاع<sup>۲۰۹</sup> به قضیه ای که مشتمل بر چیزی که صفتی به آن نسبت داده شده است، می باشد. این اصل همان است که در اصطلاح ارجاع قضایا به قضایای موضوعی - محمولی<sup>۲۱۰</sup> گفته می شود [قضیه (چیز) = چیز + صفت آن].

لازمه این نظر آن است که قضایای شرطیه اصیل نباشند و به قضایای حملیه بازگشت کنند و ثانیاً قضایای نسبی هم وجود نداشته باشند. قضایای نسبی، یعنی قضایایی که حاکی از نسبت یک شیئی به شیئی دیگر باشد. مثل اینکه بگوییم «علی دانشمندتر از حسن است» در اینجا نمی توان «علی» را موضوع دانست و همه «دانشمندتر از حسن است» را محمول؛ زیرا محمول صفت نفسی «علی» نیست و قابل تبدیل به قضایای موضوعی - محمولی نیست. قضیه چه صادق باشد و چه کاذب، به نظر لایب نیتز، باید بتوان آن را به قضایای موضوعی - محمولی بازگشت داد. با این اصل منطقی، قضایای موجود کم شدند کما اینکه قبلاً با اصل فلسفی موجودات جهان کم شده بودند. پس هر قضیه ای که مشتمل بر عدد باشد، قضیه نیست؛ زیرا نمی توان آن را به یک قضیه موضوعی - محمولی تبدیل کرد. اگر بگوئیم دوازده حواری موجود بود. (یا است)، این سخن به نظر لایب نیتز، قضیه نیست، برای اینکه دوازده حواری یک چیز نیست، بلکه پتر، آنتونی، پولس و ... هر کدام یک چیزند و حاکی از واقع. اما دوازده چیزی نیست که حاکی از واقع باشد. به نظر او هر جمله ای بخواهد قضیه باشد باید حاکی از عالم واقع باشد. بنابراین، مثل «پارک خلوت است» اصلاً قضیه نیست. زیرا نه پارک و نه خلوتی حاکی از شیئی واقعی نیستند. اگر کسی بخواهد اینها را قضیه بداند باید ملتزم شود که در عالم واقع امور با یکدیگر سنجش می شوند و حال آنکه در عالم واقع هر چیزی فقط وجود خودش و اوصاف خودش را دارد و سنجش مربوط به عالم ذهن است.

■ ۲. دومین اصل منطقی لایب نیتز عبارت است از اینکه در هر قضیه صادق، محمول، منطوی و ذوب شده در موضوع است. فرق قضیه صادق و کاذب که هر دو شرط پیشین را دارند در این است که در قضیه کاذب، محمول در موضوع وجود ندارد. مثل اینکه درباره کیف سیاه رنگی بگوئیم «این کیف سیاه نیست». لازمه سخن لایب نیتز آن است که همه قضایای صادق تحلیلی<sup>۲۱۱</sup> باشند (و اگر قضیه ای به دید او، قضیه نبود یا کاذب بود حتماً تحلیلی نخواهد بود). و از این رو، ماده همه قضایا ضرورت خواهد بود نه امکان. بنابراین، در قضایای صادق، قائل قضیه با حاضر کردن موضوع در ذهن خود، صفت آن را نیز در ذهن خود حاضر می کند و بعد آن را به موضوع نسبت می دهد. پس قضایای ترکیبی با اصطلاح کانت، از دیدگاه لایب نیتز، یا قضیه نیستند و یا قضیه کاذبند.

209. reduction.

210. Subject - Predicate.

۲۱۱. تحلیلی به اصطلاح کانت در اینجا مراد است. قضایایی که محمول از خود موضوع قابل استنتاج است.

این نتیجه در صورتی از لایب نیتز پذیرفته می شود که هر دو اصل منطقی و آن اصل فلسفی پذیرفته شود. حال اگر قضایای صادق این گونه هستند، بنابر نظر او، نمی توان شیئی بسیط (یابی وصفی را) موضوع قضیه صادق قرار داد. البته در اینکه شیئی بی وصف را می توان فرض کرد یا خیر، تشکیکاتی وجود دارد که به آن خواهیم پرداخت. اما با فرض پذیرش نظر لایب نیتز باید گفت فقط یک قضیه صادق می توان نوشت و آن هم « $xX$  است». با این فرض که  $x$  (محمول) صفت نسبی و بیرونی هم نمی تواند باشد و بنابر فرض صفت نفسی هم که نداریم. قضیه « $xX$  است» از نظر لایب نیتز، قضیه نیست؛ زیرا قضیه باید موضوعش شیئی ای باشد و محمول آن تصویری از صفت یک شیئی باشد. پس نتیجه مبنای لایب نیتز این است که با شیئی ای که دارای صفت نفسی نباشد قضیه صادق مطلقاً نمی توانیم داشته باشیم.

یکی از آرای کانت که ریشه در نظریات لایب نیتز دارد این است که «وجود» و به طور کلی، امور عامه فلسفی<sup>۲۱۲</sup> صفت به حساب نمی آید. لایب نیتز، امور عامه فلسفه را دو دسته می داند: یک دسته آنها که خودشان نسبی اند مثل علیت که امر عامی است و در عین حال، نسبی است؛ زیرا فقط نسبت به چیز خاصی علیت دارد. او این دسته از امور عامه را قبول ندارد. دسته دوم، آنها که نسبی نیستند مثل وجود، تشخیص، وحدت. حال اگر این دسته از امور عامه، صفت به حساب نیایند، به نظر لایب نیتز « $X$  موجود است» نیز نمی تواند قضیه باشد.

با پذیرش یک اصل فلسفی و دو اصل منطقی، همه قضایای متصور، به نظر لایب نیتز یکی از این شش صورت زیر است.

(۱) همه  $A$  ها  $B$  اند.

(۲) بعضی  $A$  ها  $B$  اند.

(۳) بعضی از  $A$  ها  $B$  نیستند.

(۴) هیچ  $A$  ای  $B$  نیست.

(۵) این  $A$  ،  $B$  است.

(۶) این  $A$  ،  $B$  نیست.

چهار قضیه اول همان قضایای صوری ارسطویی (محصوره) هستند و دو قضیه آخر هم قضیه شخصی است. با اندکی دقت، معلوم می شود که طبق مبانی لایب نیتز فقط همین شش صورت امکان پذیر است، البته با توجه به این نکته که به جای  $A$  و  $B$  نمی توان هر چیزی گذاشت بلکه به جای  $A$  فقط می توان «جوهر» گذاشت و به جای  $B$  «صفت نسبی». بنابراین، عملیاتی که منطقی ها با قضایا انجام می دهند مثل

۲۱۲. مراد از امور عامه، هر صفتی است که اختصاص به هیچ موجودی ندارد و همه موجودات را در بر می گیرد مثل وجود، علیت، معلولیت و ...

عکس مستوی و عکس نقیض، به نظر او وجود خارجی ندارد. نمی توان گفت «A نا B است». لایب نیتز معتقد است منطقی ها برای تعلیم منطق و پرورش ذهن متعلم این شیوه کار را دنبال می کنند و گر نه عکس مستوی و عکس نقیض اطلاعاتی بیش از آنچه در اصل قضیه وجود دارد به ما نمی دهد.

مسأله دیگری که لایب نیتز با پذیرش این مبانی، با آن مواجه می شود این است که مردم در استعمال جملات و قضایای خویش، از قضایایی که در این شش قالب نمی گنجد نیز استفاده می کنند و منطق همواره تبیین کننده و توجیه کننده گفتار مردم باید باشد، پس چگونه می توان با این شش قضیه گفتار مردم را توجیه کرد؟ لایب نیتز در جواب می گوید قضایای شش گانه فوق در بیان واقعیت ها بکار گرفته می شود؛ اما مردم همیشه نمی خواهند واقعیت ها را بیان کنند. مردم گاهی از احساس و عواطف خویش سخن می گویند، گاهی با جملاتی تأکید و تنفر و عشق خود را به چیزی بیان می کنند و در بیان احساس، عشق و عاطفه نمی توان برای مردم قالبی تعیین کرد. هیچ عاشقی نگفته است که این A است که دوستدار B است. تنوع و گوناگونی عبارتهای مردم، دقیقاً به دلیل بیان غیر واقعیت هاست، با اینکه ممکن است آنها را به زبان قضیه منطقی نیز باز گرداند.

#### نقد مبانی منطق لایب نیتز

هیچکدام از دو جواب لایب نیتز در پاسخ به دو مسأله فوق قانع کننده نیست. احساسات و عواطف نیز پاره ای از واقعیتهای هستند و از همان سنخ اند. علاوه بر اینکه، چگونه می توان احساس، عاطفه، نفرت و عشق و سلیقه را در قالب این شش قضیه بیان کرد. «مجنون عاشق لیلی است» یا به تعبیر لایب نیتز «پاریس عاشق هلن است»<sup>۲۱۳</sup> با اینکه جملات ساده ای هستند چگونه قابل تبدیل به آن شش قضیه هستند؟ لایب نیتز گفته است این قضیه بازگشت می کند به اینکه «لیلی وضع خوبی دارد» و «مجنون خشنود است» و «لیلی وضع بدی دارد» و «مجنون ناخشنود است»؛ اگر این چهار قضیه را روی هم بریزیم، تعبیر دیگری است از عشق. یعنی وضع و حال مجنون تابع اوضاع و احوال لیلی است، اگر او خوش باشد مجنون به سلامت است و خشنودی و اگر مبتلا به مریضی باشد مجنون نیز بیمار می شود.

اما واقعیت این است که این تبدیل بسیار ناموفق است. از بیان اینکه لیلی وضع خوبی دارد و مجنون خشنود است بار معنایی عشق را نمی فهمیم. اگر مثلاً بگوییم «فرهاد ورشکست شده است» و دنبال آن بگوییم «شیرین ناراحت است» آیا می فهمیم که شیرین عاشق فرهاد است! اگر این اسامی را هم که در ادبیات ما بار معنایی خاصی در ذهن ایجاد می کنند، عوض کنیم بهتر می توانیم قضاوت کنیم که آیا از رابطه این دو قضیه عشق فهمیده می شود یا فهمیده نمی شود. علاوه بر آنکه، مجنون از وضع بد لیلی

---

۲۱۳. در ادبیات اساطیر یونان قدیم، پاریس پسر جوانی است که عاشق هلن می شود.

ناخشنود است مشکل بزرگتری هم دارد. مشکل این است که با گفتن کلمه «از وضع بد لیلی» صفت از حالت نفسی خارج می شود و ما طبق مبنای لایب نیتز باید در محمول، صفت نفسی موضوع را بکار ببریم. اشکال دیگر این است که لایب نیتز نمی تواند از «ناخشنود» استفاده کند؛ زیرا این وصف، وصف نسبی است و باز هم خلاف مبنای ایشان می شود.

در باب مسأله عکس مستوی و امثال آن، بسیاری از منطق دانان معتقدند عکس قضیه واقعاً حاوی اطلاعات جدیدی است در مقایسه با اصل قضیه و در مقام داوری، لااقل می توانیم بگوییم منطقی ها وفاق عام بر اینکه مفاد این قضایا همان مفاد اصلی آنهاست و اطلاعات بیشتری در اختیار نمی گذارد، ندارند. راسل که بعدها با سخنان لایب نیتز موافقت می کند، نام این شش قضیه را قضایای اتمیک<sup>۲۱۴</sup> گذاشت و از این شش قضیه به قضایای مولکولی و از ترکیب قضایای مولکولی به قضایای ساختاری رسید که توضیح این قضایا از حوصله بحث خارج است.

مطلب دیگری که در این قسمت نقد لازم است به آن توجه کنیم، این است که ما با توجه به مبانی لایب نیتز باید بر قضایای شخصیه تأمل بیشتری داشته باشیم. به نظر منطقی های سنتی «حسن مریض است» یک قضیه شخصیه است و اگر بخواهد به یکی از قضایای اتمیک تبدیل شود باید بگوییم «این انسان مریض است». این تبدیل حاکی از تفاوت مهمی در منطق جدید و منطق سنتی است. در منطق جدید، با مفهوم جزئی نمی توان تشکیل قضیه داد و به نظر لایب نیتز «حسین» مفهوم جزئی است ولی «این انسان» مفهوم جزئی نیست.

با اینکه در منطق سنتی تفاوتی بین «حسین مریض است» و «این انسان مریض است» از لحاظ قضیه شخصی بودن، نمی گذاشتند و قضیه شخصیه را قضیه ای می دانستند که موضوع آن مفهوم جزئی باشد.

اما چرا لایب نیتز «حسین» را جزئی نمی داند؟ او برای ما چنین می گوید، کسی که می گوید «حسین مریض است» امرش از دو حال بیرون نیست یا اینکه از مفاد نام حسین اطلاع دارد یا اطلاع ندارد. اگر او حسین را نشناسد و نداند که این نام موجودی انسانی است، حسین را هم نمی تواند تصور کند و این گفته یک جمله است و نه یک قضیه؛ زیرا قضیه فرع بر تصور موضوع و محمول است. اما اگر از او اطلاعاتی داشته باشد - حداقل اینکه بداند نام انسانی است - در حقیقت، اطلاع او یعنی این انسان موضوع قضیه است نه نام حسین. «این انسان» با قیدهایی که می پذیرد، در نهایت به مفهوم حسین تبدیل می شود ولی به «حسین» نمی رسد؛ زیرا مفهوم کلی هر قدر هم قید بخورد جزئی نمی شود. موضوع قضیه، طبق مبنای لایب نیتز، باید چیزی باشد که در عالم خارج وجود داشته باشد و آنچه در خارج وجود دارد مصداق «این انسان» است نه حسین و تقی و عباس.

## تصورات بسیط و مرکب

بنا به نظر لایب نیتز، در هر قضیه ای که دارای موضوع و محمول است، ما تصویری از موضوع داریم که ناظر به «چیز» یا «جوهری» است و نیز تصویری از محمول داریم که ناظر به «صفت آن چیز» است. این تصورات به دو دسته بسیط و مرکب قابل تقسیم اند. او از این تقسیم و توضیح نشان می دهد که چگونه منطق به کمک کامپیوتر می آید. او معتقد است برای اینکه ما گرفتار مغاطه های زبانی نشویم باید برای هر واقعیتهای لفظی را وضع کنیم که آن لفظ نشانگر خصایص آن واقعیت باشد. با وجود چنین زبانی، در نظامهای آموزشی، فراگیران واقعاً مطالبی را یاد می گیرند و در فضاهای پژوهشی هم اختلاف بین اندیشمندان و علما کم می شود. برای اینکه مراد او از اینکه در نظام آموزشی مطالب و اطلاعات جدید باید آموخته شود بد نیست به یکی دو مثال توجه کنیم.

امروزه، در مدارس ما، این سؤال که یک کیلومتر چند متر است؟ برای معلمان و دانش آموزان سؤال به جا و حاوی اطلاعات جدیدی به حساب می آید و این توهم ناشی از همان مسأله زبانی است. به نظر شما، اگر در انگلیس که همه می دانند لغت kilo به معنای هزار است، بپرسند که یک کیلومتر چند متر است؟ سؤال مسخره و بی معنایی به نظر نمی آید؟! همانطور که اگر در ایران بپرسند هزار متر چند متر است؟ هر دو سؤال، نوعی توتولوژی است و حاوی هیچ اطلاعات واقعی از جهان نیست. این گونه سؤالات فقط به دلیل اختلاف زبان، خود را اطلاعات واقعی نشان می دهند و از نظر لایب نیتز رهن آموزشها و پژوهشها هستند.

متأسفانه در اطلاعاتی که در نظام آموزشی مدارس ما تعلیم داده می شود از این نمونه، فراوان وجود دارد. در درس شیمی، با هزار زحمت هیدروکربنها را یاد می دهند و می گویند آنها چیزهایی هستند که در درون آنها ئیدروژن و کربن وجود دارد، حال آنکه، اگر از یک فرانسوی بپرسید هیدروکربن چیست؟ پاسخ او این است که هیدروکربن، هیدرو کربن است و سؤال را بی معنا می داند. از این قبیل است انرژی سینتتیک که در لغت به معنی «انرژی جنبشی» است، و نیز اتم که در لغت به معنای «ناشکستنی» است. هر انگلیسی زبانی می داند که Tom به معنای «شکستنی» است و A برای نفی بر سر کلمه آمده و اتم به معنای «ناشکستنی» است؛ اما همین مطلب بسیار تحلیلی و شفاف به صورت مسأله ای کدر و ظاهراً حاوی اطلاعات برای فرزندان ما در می آید.

لایب نیتز معتقد است بسیاری از اموری که ما گمان می بریم واقعیتهایی در باب عالم خارج به ما یاد می دهند، احتمالاً از همین کدورتی باشد که در زبان وجود دارد. اگر مفردات سخنان و نوشته های ما، مفردات شفاف و واضحی باشند، بسیاری از واقعیتهای برای ما روشن می شود. برای مثال «اسید سولفوریک

دارای ئیدرژن است»، با این ترکیب، به نظر می آید که قضیه ترکیبی است؛ اما اگر بگوییم « $H_2SO_4$  دارای ئیدرژن<sup>2</sup> است» قضیه ای تحلیلی خواهد شد، با اینکه ما هیچ کاری جز تغییر نام و کاربرد زبان انجام نداده ایم. اگر ما فیلسوفان هم مثل شیمیدانها که زبان خاصی را برای ادای مطالب خویش برگزیدند، انتخاب کنیم، نزاع ما بر سر تعین واقعیتها به حداقل خواهد رسید.

راه حل لایب نیتز، در واقع، چیز جدیدی نبود جز جدی گرفتن آنچه ارسطو در منطق خویش بیان کرده بود. ارسطو به ما چنین یاد داد که همه معلومات نظری بر معلومات و تصورات بدیهی مبتنی اند و به همین ترتیب همه معلومات تصدیقی نظری مبتنی بر معلومات تصدیقی بدیهی هستند. راه حل لایب نیتز در توجه دقیق به همین نکته ارسطو است. معلومات تصویری بدیهی، معلوماتی هستند که خود آنها تعریف شدنی نیستند و بنابراین بسیط اند؛ زیرا اگر قابل تعریف باشند لااقل به دو جزء جنس و فصل یا دو مفهوم که یکی اعم از دیگری است، نیازمندند. لایب نیتز، می گوید اگر واقعاً همه معلومات نظری ما مبتنی بر چنین مفاهیم تصدیقی و تصویری بدیهی است بیاییم این چند مفهوم بسیط را پیدا کنیم. او می گفت به اختلاف قدما و دیگران در تعیین مصداق این مفاهیم بسیط کاری نداریم، آنچه مهم است فرض این چند تصور بسیط است. فرض کنید ما پنج مفهوم بسیط بدیهی به نام A, B, C, D, E پیدا کردیم. ما می توانیم با ترکیب این پنج مفهوم به ۲۵ مفهوم دسترسی پیدا کنیم (مطابق با جدول صفحه بعد).

بدین ترتیب، هر چه در عالم خارج هست باید در این مجموعه بتوان پیدا کرد؛ زیرا هر مفهومی از مفاهیم بسیطی درست شده است که ما همه فروض آن را در اینجا داریم. (با توجه به اینکه فرض را ابتدا پنج مفهوم گرفتیم و البته این عدد قابل کم یا زیاد شدن است). علاوه بر آنکه، هر چیزی هم که در عالم خارج هنوز کشف نشده است ما فرمول آن را در این جدول داریم و می توانیم بگوییم علی القاعده فلان موجود هم باید باشد. (مانند جدول مندلیف در شیمی).

فایده سوم این جدول آن است که می توان فهمید بر هر موضوعی چند محمول می توان حمل کرد و به آن صادقانه نسبت داد. مثلاً می توان گفت AC عبارت است از همه مفاهیمی که در ترکیب آن A و C وجود دارد و محمول این موضوع واقع می شود. بنابراین، همه حملها در اینجا به شکل تحلیلی خواهد بود.

فایده چهارم آن است که از این قضایای تحلیلی بدست آمده می توان فهمید که هر محمولی چند موضوع می تواند داشته باشد. اگر این فوائد چهارگانه را انکار کنید، در حقیقت، انکار سخن ارسطوست که همه مفاهیم و معلومات نظری بر معلومات بدیهی مبتنی اند. لایب نیتز معتقد بود اگر ما چنین جدولی را ترسیم کنیم، هیچگاه دو دانشمند بر سر اینکه آیا در ACD، D هست یا D نیست اختلاف نخواهند کرد؛ زیرا در خود نام ACD، مفهوم D وجود دارد. اما امروز که چنین جدولی در اختیار نیست دو دانشمند بر سر اینکه انسان، حیوان ناطق است یا حیوان ناطق نیست، اختلاف می کنند. اگر آنها حیوان و ناطق را به مفاهیم بدیهی تصویری بر گردانند، اختلاف نخواهند کرد. البته فراموش نکنیم که پیدایش چنین جدولی فقط با پذیرش آن اصل فلسفی و دو اصل منطقی میسر خواهد بود. بدین ترتیب، ما فیلسوفان، همانند زبان شیمیدانها زبانی خواهیم داشت که هر ماده ای را به صورت عریان نشان می دهد که از چه چیزی ساخته شده است و چه ماهیتی دارد. در این زبان، هر اسمی نشانگر مسمای خویش است و در این صورت کسی بر آن اختلاف نمی کند. با این زبان همه واقعیتهای عالم نام مشترک خواهند داشت و زبان جهانی<sup>۲۱۵</sup> و خط جهانی<sup>۲۱۶</sup> پدید خواهد آمد و نیازی به خطوط و زبانهای مختلف نیست.

لایب نیتز برای تشکیل چنین خط و زبانی بیش از چهل هزار نامه به دانشمندان مختلف جهان نوشت و درخواست می کرد بیاییم این مفاهیم بسیط را شناسایی کنیم ولی تا آخر عمر موفق نشد. پاره ای از آنها

---

215. universal language.

216. universal characteristic.



پیشفرضهای این نظریه را قبول نداشتند و بعضی دیگر هم که قبول داشتند معتقد بودند این سخن فقط به لحاظ نظری، درست است ولی در عمل امکان پذیر نیست. لایب نیتز معتقد بود همین شیوه ای که در باب تصورات گفتیم، درباره تصدیقات نیز ممکن است. او به قضایایی بدیهی می گوید که نتیجه یک قیاس نیستند و از ضمیمه کردن صغری و کبری حاصل نیامده اند.

حال اگر در میان ما هم فیلسوفانی باشند که معتقدند نظریات مبتنی بر بدیهیات است، خوب است که این بدیهیات را شناسایی و احصا کنند. البته باید توجه داشت که در بخش مفاهیم تصویری بدیهی، به صرف شناسایی می توانستیم آنها را ضمیمه یکدیگر کنیم ولی در مفاهیم تصدیقی بدیهی، باید برای ضمیمه کردن، حدوسط مشترک قضایا را نیز شناسایی کرد تا بتوان به یک قیاس نظری دست پیدا کرد. در اینجا است که لایب نیتز با مشکلات فراوانی روبرو می شود و حتی در تعریف اسم و فعل و ... تشکیک کرد و کار فیلسوفی به بحثهای زبانی کشیده شد. ارسطو اولین کسی بود که اسم را به کلمه ای که در آن زمان اشراب نشده است تعریف کرد و همین طور تعریفهای مشهوری که تا به امروز در کتابهای صرف و نحو از فعل و حرف پذیرفته اند توسط ارسطو انجام شد. اما لایب نیتز با توجه به مشکلاتی که پیدا کرد به اسمهای با زمان و فعلهای بی زمان معتقد شد. اسم را کلمه ای می دانست که القاء تصور به ما می کند و فعل را کلمه ای که القای تصدیق و اسناد.

مشکل دیگر او ضرب المثلها بود. ضرب المثل ها به نظر می آید تنها قضایایی هستند که مرادات آنها از جمع مراد الفاظشان بدست نمی آید، حال اگر بخواهیم آنها را تبدیل به قضیه کنیم کار بسیار سختی است. تفاوت خط و زبان اختراعی لایب نیتز با زبانی که امروزه، در کامپیوترهای دیجیتال (در مقابل کامپیوترهای محاسبه گر) استفاده می شود این است که کامپیوتر برای هر شیئی یک تعریف قبول می کند و بعد همین تعریف را با چند مفهوم نشان می دهد. اسمی مثل گل وارد زبان کامپیوتر نمی شود بلکه با حروفی که برای کامپیوتر شناخته شده است و قرارداد کرده اند شناخته می شود. اما طرح لایب نیتز این بود که دوست می داشت زبان واقعی درست کند که ناظر به اشیای عالم خارج باشد نه مفاهیم صرفاً قراردادی. در اهمیت سخنان لایب نیتز همین بس که برتراند راسل در کتاب مبانی ریاضیات<sup>۲۱۷</sup> که با آلفرد نورث وایتهد نوشته است می گوید هر چه در ریاضیات دارم از لایب نیتز گرفته ام. اما راسل با نظریه های لایب نیتز در باب اخلاق و کلام موافق نبود. لایب نیتز معتقد بود با کشف زبان جهانی حتی اختلافات اخلاقی و مباحث کلامی را می توان با زبان ریاضی حل کرد.

## فلسفه لایب نیتز

او نظیر اسپینوزا و دکارت راسیونالیست است. راسیونالیستها معتقدند حسّ به تنهایی نمی تواند شناخت مطابق با واقع بدست آورد و حتی نمی تواند یقین کند که واقعی در کار هست. استفاده ای که ما از حواس می کنیم مانند استفاده ای است که نابینا از عصا می کند. نابینا وقتی عصا می زند فقط از وجود شیئی با خبر می شود و راهش را کج می کند؛ اما واقعاً نمی فهمد که چه چیزی بر سر راه او بوده است. حواس نیز به ما می گویند ما و شیئی تحقق دارد اما نمی فهمیم این «شیئی» و این «ما» چیست؟ ما فقط رنگ، بو، صدا و مزه و اوصاف حسی را لمس می کنیم اما اینکه مزه یا رنگ واقعاً چیست؟ و اگر مرکب است، متشکل از چه چیزهایی است در فهم ما نمی آید. هیچ بعید نیست که ما در خواب طولانی باشیم که منظم حوادثی در آن رخ می دهد. آدمی که در خواب است ظواهر را «واقع» می پندارد.

حس نیز امری است که جزو ظواهر است و راه به واقع ندارد؛ اما نیرویی که به واسطه آن می فهمیم «واقعی» هست و چگونه هست یا باید باشد «عقل محض»<sup>218</sup> است. در نامه ای که به ملکه مکزیک نوشته و ما در اینجا ترجمه قسمتی از آن را می آوریم، بر این ادعا تصریح کرده است. او خطاب به شارلوت<sup>219</sup> (شاگرد او در فلسفه) می نویسد «ما از حواس ظاهر استفاده می کنیم، چنانکه نابینا از عصا استفاده می کند. حواس ظاهراً متعلق های حاسه خود را به ما می شناساند که عبارتند از رنگها، آواها، مزه ها و اوصاف لمسی؛ اما ما را آگاه نمی کند که این اوصاف محسوس چیستند؟ یا از چه ساخته شده اند. حقیقت، از طریق حواس شناخته نمی شود؛ زیرا محال نیست که موجودی رؤیاهای طویل و منظم شبیه زندگی ما داشته باشد و هر چیزی را که گمان می کند از طریق حواس درک کرده است، صرفاً ظاهری باشد. بنابراین، باید چیزی ورای حواس در کار باشد که «واقع» را از «ظاهر» متمایز کند.

به نظر می آید استدلال لایب نیتز در بخش اول آن، یعنی بخش سلبی، درست باشد و ما فقط با حس نتوانیم ورای ظواهر و نمودها را دریابیم. اما در وجه ایجابی استدلال که به نظر او می توان با عقل محض به «واقع» دست یافت محل مناقشه است. از طریق عقل چگونه می توان اثبات کرد که واقعاً «بود»ی ورای نمودها وجود دارد.

لایب نیتز با دکارت و اسپینوزا در باب وجود اشیای مادی مخالف است و به نوعی عقل گرایی ایده آلیستی معتقد است. دکارت و اسپینوزا عقیده شان بر این بود که اشیاء مادی واقعاً وجود دارند ولی

---

218. pure reason.

219. Marie Charlotte. (ملکه مکزیک)

لایب نیز می گوید شیئی مادی وجود واقعی ندارد و اشیاء چیزی جز اوهام نیستند. استدلال او در این باره ردّ استدلال دکارت درباره وجود اشیای مادی است.

استدلال دکارت این بود که ما یک سلسله ادراکات حسی داریم که از طریق آنها به سلسله ای از تصورات حسی دست پیدا می کنیم. این تصورات حسی یا از عالم درون ذهن ما آمده اند یا از بیرون ذهن ما؛ اما از درون ذهن ما نمی توانند باشند؛ زیرا عالم درون ذهن، فقط دارای یک قدرت است و آن هم قدرت تفکر و آن اوصاف، به تعبیر او، «لمسی» در ذهن وجود ندارند پس آنها از عالم درون ذهن ما نیامده اند و از مقوله جعلیات و فطریات نیستند. پس این تصورات از عالم بیرون ذهن آمده اند و سه چیز می تواند منشأ آنها باشد. یا اشیای مادی، یا خدا، یا عاملی غیر از این دو. اگر خدا القاء کننده اینها باشد، به این معنا که اشیایی واقعاً در کار نیست و خداست که این تصورات را به ذهن ما القاء می کند، در این صورت، باید بپذیریم که خدا فریب کار است. زیرا خداوند چیزی را که نیست به گونه ای می نمایاند که هست.

اما اگر اشیای مادی بخواهند القاء کننده تصورات باشند، اول خودشان باید چیزی باشند (وجود داشته باشند) تا بتوانند نقش القاء کنندگی را بازی کنند. پس اشیای مادی وجود دارند و می توانند عکس خود را به ذهن ما بیاندازند (پایان استدلال دکارت).

لایب نیز می گوید دکارت در مقام فرض، وجود غیر خدا و اشیای مادی را هم تصویر کرد ولی بدون دلیل و جهت از آن گذشت. شاید چیزی غیر از خدا و اشیای مادی این نقش را بازی می کند. علاوه بر آنکه، می توان خدا را ملقی این تصورات دانست و در عین حال، خدا فریب کار هم نباشد. نظیر استدلالی که بر وجود شرور در عالم می شود و می گویند وجود شرّ ضرری به کمالات خداوند نمی زند. یکی از این شرور می تواند همین فریب دهندگی خدا باشد و از آنجا که من (لایب نیز) وجود همه شرور را در عالم در جای خود تبیین می کنم، اشکالی در اینکه خدا فریبکار باشد نیست. به ویژه آنکه، همه شرور در جهان، درد و رنجی را برای انسانها فراهم می آورند ولی این شرّ (فریبکاری) برای ما خوبی و لذّت، مثل لذّتی که از بو، مزه و اوصاف دیگر حسی می بریم، پدید می آورد. چه بسا ما گناهانی مرتکب شده باشیم که عاقبت آن (و به تعبیر ما اثر وضعی آن) دستخوش چنین توهماتی شدن است. مثل بچه ای که بی مبالاتی می کند، سرما می خورد، تب می کند و در حال تب هذیان می گوید، اشباحی می بیند؛ اگر مبتلا به تب نمی شد هیچگاه اعداد پیش او نمی رقصیدند.<sup>۲۲۰</sup>

۲۲۰. این مطالب از کتاب مناد شناسی، لایب نیز نقل شده است. این کتاب ترجمه فارسی ندارد.

تا اینجا لایب نیتز برای اثبات مدعای خودش (توهمی بودن اشیای مادی) استدلال دکارت را رد کرد. اما از اینجا می خواهد علاوه بر آن، استدلال کند. او می گوید دکارت و اسپینوزا به یک جوهر جسمانی در جهان معتقد بودند که هر چه ما از طریق حواس ظاهری درک می کنیم، از اوصاف و حالتهای آن جوهر جسمانی هستند. به نظر دکارت به صورت مؤکد و اسپینوزا با صراحت کمتر، ویژگی اصلی آن جوهر امتداد بود و چون ممتد بود مکانی هم بود و جایی را اشغال می کرد.

لایب نیتز از آنجا که همین ویژگی اصلی (امتداد) را قبول ندارد، در نتیجه، به جوهر جسمانی هم اعتقادی ندارد. او می گوید اگر این جوهر امتداد داشته باشد باید از اجزاء ممتد درست شده باشد. (جزء لایتجزی<sup>۲۲۱</sup> به تعبیر قدما) آن جزء آخر از دو حالت بیرون نیست یا بُعد دارد یا بُعد ندارد؛ اگر بُعد داشته باشد پس لایتجزی نیست و اگر بعد ندارد جزء آن جوهر جسمانی محسوب نمی شود و هر دو نتیجه خلاف فرض است. بنابراین، فرض اول ما که عبارت از جزء لایتجزی باشد فاسد است. چگونه از  $n$  شیئی بی بعد، جسم دارای بعد درست می توان کرد؟ جوهر جسمانی دارای امتداد، به صرف فرض آن، فرض خلافش لازم می آید و هر مفهومی که از فرض آن، خلافش لازم بیاید، مفهومی پارادوکسیکال خواهد بود و مصداقی ندارد. شرط لازم برای مصداق داشتن یک مفهوم آن است که خودش مفهوم پارادوکسیکال نباشد.

به نظر می آید در استدلال لایب نیتز دو چیز مساوق یکدیگر فرض شده اند یکی ذی بعد بودن و دیگری قابل تجزیه بودن. اما از کجا اثبات می کند که اگر چیزی دارای بعد باشد حتماً تجزّی داشته باشد. چرا نتوان تصور کرد چیزی را که دارای بعد است و قابل تجزیه هم نیست، به ویژه آنکه، شکی نیست که مراد از تجزّی، تجزیه عملی هم نیست. این نقدی است که بعضی بر لایب نیتز روا دانسته اند.

به هر حال اگر از صحت و سقم این نقد بگذریم و از لایب نیتز بپرسیم که اگر مفهوم جوهر جسمانی، مفهومی پارادوکسیکال است و دارای مصداق نیست، پس این اجسامی که می بینیم چیستند؟ او پاسخ می دهد که در عالم، جوهری وجود دارد به نام مناد<sup>۲۲۲</sup> که به جواهر فرده نیز ترجمه کرده اند.<sup>۲۲۳</sup> به نظر او این جوهر بی بعد است و چون بعدی ندارد پس جسمانی هم نیست. آرایش این جواهر فرده یا منادها ما را به توهم انداخته اند و گمان کرده ایم که جوهر جسمانی وجود دارد. آنچه در عالم خارج وجود دارد، جواهر فرده ای هستند که دارای یک نظام و سلسله مراتبی هستند. در این سلسله، وقتی از بالا (خدا)

۲۲۱. یعنی جزئی که نتوان آن را به اجزاء دیگری تقسیم کرد.

222. Monad.

۲۲۳. گاهی نیز به این جوهر نام entelechy می دهد که به تعبیر ارسطو کمال اولی است که مساوی فعلیت و تحقق است.

به طرف پایین می‌آئیم، مونادهای پایینی این استعداد را دارند که در ما توهم ایجاد کنند و با اینکه بی بعد هستند ما تصور جسم بعددار بکنیم.

البته این سخنان او یکی از سخنان تحکمانه و بی دلیل اوست؛ اما به هر حال گفته است. مجردات، به تعبیر قدما، نیز بی بعد هستند و در مراتب بالای سلسله جواهر فرده قرار می‌گیرند. این منادها، به نظر او، هیچگونه تأثیر و تأثر نسبت به یکدیگر نمی‌پذیرند. از این نظر به این منادهای لایب نیتز، منادهای بی پنجره ای گفته اند که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. از اینجا معلوم می‌شود که لایب نیتز از مخالفان رابطه علی و معلولی بین موجودات است؛ متاهی او قائل به چیزی است که اولین بار نیز از او صادر شده است. او معتقد است بین موجودات جهان، نوعی هماهنگی وجود دارد که نامش به تعبیر او هماهنگی پیشین بنیاد<sup>۲۲۴</sup> است. همانند دو ساعتی که در نشان دادن زمان و به صدا در آمدن هماهنگ هستند ولی هیچ ارتباطی هم با یکدیگر ندارند، به اعتقاد او، این هماهنگی باعث پیدایش نظام احسن شده است. همین هماهنگی را دکارت در ارتباط نفس و بدن تشریح می‌کرد و معتقد بود هیچ رابطه علی و معلولی بین حالت‌های جسمانی و نفس وجود ندارد و آنها فقط از پیش، هماهنگ ساخته شده اند.

### شر و وجود نظام احسن از دیدگاه لایب نیتز

به نظر لایب نیتز، مفاهیمی را که در ذهن ما وجود دارد به دو قسم کلی می‌توان تقسیم کرد. یک دسته مفاهیم متنافی الاجزاء که از دو یا  $n$  مفهومی ساخته شده اند که بین آنها سازگاری وجود ندارد یا حداقل بین دوتای از آنها سازگاری نیست. مانند یخ داغ و زوج فرد. دسته دوم مفاهیم متلائم الاجزاء که ترکیبی از چند مفهوم سازگار است. به نظر لایب نیتز هر مفهومی که متلائم الاجزاء باشد، مصداق آن مفهومی ممکن الوجود است و مصادیق مفهوم متنافی الاجزاء، ممتنع الوجود است. حال اگر سراغ ممکن الوجودها برویم می‌بینیم که بی نهایت از این وجودهای ممکن قابل تصور است که تعدادی از آنها در عالم ما تحقق پیدا کرده است. اگر تعداد ممکن الوجودها بی نهایت باشد، ما بی نهایت عالم ممکن خواهیم داشت؛ زیرا بی نهایت به توان بی نهایت مساوی بی نهایت خواهد بود. (ب = ب.ب). بی نهایت اول تعداد ممکن الوجودهاست و بی نهایت دوم (در آن طرف مساوی) تعداد جهان های ممکن است. پس بی نهایت جهان، ممکن بود آفریده شود که یکی از آنها فقط تحقق پیدا کرده است. این یکی که همین عالم فعلی است بر بقیه عالمها ترجیح پیدا کرده است و همین بهترین جهان ممکن است.

این همان سخن افلاطون و بقیه فیلسوفان قبل از لایب نیتز است، متاهی آن فیلسوفان وجه احسن بودن این جهان را بیان نمی‌کردند ولی در بیان لایب نیتز احسن بودن نظام از این سبب است که از این

---

224. Pre - established harmony.

بی نهایت نظام ممکن، این یکی بهتر از بقیه جهانهاست. اضافه بر اینکه، او معتقد است اجزایی که این عالم را ساخته اند نیز جزو بهترین ها هستند. چون لازمه اینکه کسی مجموعه ای را نیکو بداند این نیست که حتماً اجزای آن هم نیک هستند ولی لایب نیتز این اعتقاد را هم دارد و به این جهت به این نظریه، نظریه خوش بینی لایب نیتزی<sup>۲۲۵</sup> گفته می شود.

اما دلیل او بر اینکه این عالم بهترین است این است که در بین منادها سلسله مراتب طولی وجود دارد که اگر این مراتب طولی نمی بود بهترین جهان ممکن ساخته نمی شد. نظامی که همه اجزای آن در عرض یکدیگر باشند، بهترین نظام ممکن نیست، وجود سلسله مراتب طولی به اجزا شرف وجودی می دهد. از این جهت لایب نیتز با توجه به خوش بینی که دارد معتقد به عدل الهی شده است و معتقد است وجود شرّ در این بهترین جهان ممکن، ناقض عدل الهی نیست. در باب اینکه چگونه وجود شرّ در جهان توجیه می شود در تاریخ فلسفه دین دوازده نظر<sup>۲۲۶</sup> وجود دارد که یکی از آنها این است که شرّ دارای وجودی ضروری است و برای پدید آمدن اعظم خیرات در این جهان لازم است، پس تا این شرّ نباشد آن همه خیر بوجود نمی آید.

لایب نیتز برای اینکه متهم به ساده لوحی در این مسأله نشود طی تقسیمی همه انواع شرّ را بیان می کند تا نشان دهد با توجه به انواع شرّ این قول (نظام فعلی بهترین نظام ممکن است) را در مسأله انتخاب کرده است. او شرّ را به چهار دسته تقسیم می کند:

۱. شرّ طبیعی: مانند زلزله، آتشفشان، خشکسالی، گردبادهای شروری که در میان نباتات - جمادات و حیوانات رخ می دهد.
۲. شرّ اخلاقی: شرّی است که از ناحیه اراده و اختیار آدمی حاصل می شود که در ادیان به آن گناه می گویند.
۳. درد و رنج: دردی که انسان در روح خود چه بواسطه جسم و چه بدون واسطه درک می کند؛ مانند دندان درد و شرم و کمرویی و احساس حقارت.
۴. شرّ ما بعدالطبیعی: این قسم از ابتکارات لایب نیتز است و سه مورد قبل در کلمات دیگران قبل از او نیز بیان شده است.

---

225. optimism.

خوش بینی اصطلاح دیگری هم دارد که به معنای پیروزی نهایی عدل بر ظلم و پیروی حق بر باطل است.

۲۲۶. تبیین و نقد این دوازده نظر در مسأله شرّ در درسهای استاد مصطفی ملکیان در مؤسسه امام صادق(ع) آمده است.

به اعتقاد او، در میان منادها، خدای متعال تنها موجودی است که ممکن الوجود نیست و بقیه موجودات ممکن الوجودند و ممکن الوجود یعنی محدود الوجود و محدود الوجود یعنی ناقص الوجود و ناقص الوجود یعنی شریر الوجود. بنابراین، هر موجودی غیر از خدا دستخوش این شرّ مابعدالطبیعی است. اما آیا بین این چهار دسته شرّ رابطه علیّ و معلولی نیز وجود دارد؟ لایب نیتز شرّ چهارم را از حوزه این سؤال بیرون می‌داند و معتقد است علیّت و معلولیت در حق شرّ مابعدالطبیعی بی‌معناست. اما در باب سه شرّ دیگر سه نظر وجود دارد. یک نظر آن است که شرّ طبیعی و درد و رنج معلول شرّ اخلاقی اند؛ یعنی اگر ما گناه نمی‌کردیم نه شرّ طبیعی در عالم پدید می‌آمد و نه درد و رنج. این نظریه ای است که در نحله ای از کلام مسیحیان به نام علم مسیحی<sup>۲۲۷</sup> که در اوائل این قرن توسط خانم بیکر<sup>۲۲۸</sup> بوجود آمد طرفدار پیدا کرد. ظاهر بعضی از آیات قرآن نیز می‌تواند دلیل بر چنین نظریه ای باشد. مثل آیه ۴۱ سوره روم «ظهر الفساد فی البرّ و البحر بما کسبت ایدی الناس» و نیز در آیه ۹۶ سوره اعراف «و لو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض».

اشکالاتی بر این نظریه وارد شده است از جمله اینکه وقتی گفته شود شرّ طبیعی معلول شرّ اخلاقی است، لازمه آن این است که قبل از پیدایش انسان، شرّ طبیعی لااقل وجود نداشته باشد. تا انسان پدید نمی‌آمد و گناه نمی‌کرد شرّ اخلاقی وجود نداشت. اما در تحقیقات زمین شناسی نشان داده اند که قبل از اینکه انسان پدید آید چقدر زلزله ها در عالم رخ داده است. البته به این نقد هم پاسخهایی داده شده که از آن در اینجا می‌گذریم. از طرف دیگر جان هیک در کتاب فلسفه دین خود گفته است در تحقیقاتی که انجام شده است دیده اند بعضی از موجودات قبل از انسان دچار عارضه آرتروز (درد استخوان) بوده اند. نظر دوم آن است که به طور کلی، شرّ طبیعی در عالم وجود ندارد و آنچه هست در درد و رنج و شرّ اخلاقی است و این دو با یکدیگر رابطه علیّ دارند. شرّ اخلاقی علت درد و رنج است. البته بعضی هم در اینجا معتقدند هیچ رابطه علیّ بین اینها وجود ندارد.

نظر سوم آن است که شرّ اخلاقی علت درد و رنج است؛ اما در عین حال، شرّ اخلاقی ناشی از یک شرّ دیگری به نام جهل است. اگر ما انسانها جاهل نبودیم شرّ اخلاقی از ما صادر نمی‌شد و طبعاً وقتی شرّ اخلاقی پدید نمی‌آمد درد و رنجی هم در کار نبود. اما جهل خود یک شرّ مابعدالطبیعی است که شرّ اخلاقی و درد و رنج معلول آن هستند.

خدا از دیدگاه لایب نیتز

227. Christian Science.

228. Mary Ernest Baker.

از تفاوت‌های عمده اسپینوزا و لایب نیتز در این است که اسپینوزا جهان طبیعت را با خدا یکی می‌گرفت. طبیعت در نظر او به معنای مجموعه جهان اعم از مجرد و مادی است و لذا همانطور که خدا ضروری الوجود است، طبیعت هم ضروری الوجود است و یکی بیشتر نیست. اما لایب نیتز معتقد بود طبیعت یکی از جهانهای ممکن است و خدا می‌توانست جهان‌های دیگری را بیافریند و انتخاب کند ولی این یکی را انتخاب کرد و همین انتخاب دلیل احسن بودن نظام کنونی جهان است. از طرف دیگر، به اعتقاد او، خداوند خیرخواه علی‌الاطلاق است و بنابراین خیرخواهی او اقتضا می‌کند که نظام کنونی جهان، نظام احسن باشد.

اندیشه نظام احسن از افلاطون ریشه می‌گیرد ولی بعد از او تازمان غزالی کار جدی بر اصل مسأله و لوازم آن صورت نگرفته بود. اخیراً یک متفکر مسلمان امریکایی به نام ارمبزی در کتابی به نام رأی غزالی در باب بهترین جهان ممکن<sup>۲۲۹</sup> ریشه‌های تاریخی این رأی را به افلاطون رسانده و آرای غزالی را شرح کرده است. او لوازم قول غزالی را بررسی می‌کند و مسائل کلامی و ما بعدالطبیعی را که غزالی با این مسأله حل می‌کند نشان می‌دهد. آنگاه موافقان و مخالفان غزالی را در مسأله نظام احسن بودن جهان کنونی، از قرن پنجم هجری تا قرن سیزدهم رده بندی می‌کند و آنها را در ۲۹ رده طبقه بندی می‌کند. نویسنده در بیشتر موارد با رأی غزالی موافقت می‌کند. رأی غزالی از طریق اندلسیان به دست کسانی مثل آکوئیناس و عقل‌گرایان اروپا، دکارت، مالبرانش و اسپینوزا و لایب نیتز رسید. البته اسپینوزا قبول نداشت که این جهان، بهترین جهان ممکن است؛ زیرا بهترین وقتی معنا داشت که جهانهای متعدد تصور شود و او که همه طبیعت را مساوی خدا و فقط یکی می‌دانست به بهترین بودن قائل نبود.

بر اساس نظریه احسن بودن این جهان و امکان جهانهای متعدد، لایب نیتز قضایا را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: یک دسته قضایای ضروری<sup>۲۳۰</sup> یا حقایق عقلی<sup>۲۳۱</sup> که در باب همه جهانهای ممکن صادق اند. مثل حقایقی که در باب ریاضیات و منطق گفته می‌شود.

دسته دوم قضایای امکانی<sup>۲۳۲</sup> یا حقایق واقعی<sup>۲۳۳</sup> که ناظر به چیزی است که الآن وقوع دارد نه به معنای صادق. این قضایا فقط در باب همین جهان ممکن صادق اند. مثل قضایایی که در فیزیک، مکانیک و زیست شناسی گفته می‌شود. اگر خداوند متعال جهان دیگری آفریده بود که در آن مثلاً جانور و گیاه نبود، موضوع قضایای جانور شناسی و گیاه شناسی منتفی می‌شد. پس این حقایق وابسته به این عالم اند و اگر جهان

, 1991. Ghazali Idea Concerning the Best Possible World229. urnsby,

230. necessary

231. rational truth.

232. contingent

233. factual - truth.



دیگری تصور شود، لزومی ندارد که این حقایق وجود داشته باشند. اما سلسله حقایقی داریم که به همه جهانها مربوط است نه فقط به جهانهای محقق بلکه به جهانهای مقدّر نیز مربوط می شود. به نظر لایب نیتز نمی شد خداوند جهانی را بیافریند که در آن  $2 + 2 = 5$  باشد. هر جهانی خداوند بیافریند این قیاس بر قرار است که الف ب است و ب ج است و در نتیجه الف ج است. به نظر او فقط قضایای ریاضی و منطقی از این ویژگی برخوردار نیستند بلکه به طور کلی اگر انکار قضیه ای مستلزم تناقض گویی باشد، این قضیه از قضایای ضروری و حقایق عقلی خواهد بود. معنای این سخن آن است که هیچ سخنی درباره این عالم ما نیست که اگر انکارش کنید مستلزم تناقض باشد. البته ممکن است سخن غیر مطابق با واقع و یا خطا گفته باشید ولی تناقض گویی نکرده اید. البته در بحث کانت خواهیم گفت که او معتقد بود حتی قضایای ریاضی و منطقی هم ضرورت خود را از ساخت ذهن ما می گیرند و ضرورت آنها بر ما تحمیل می شود. اگر ذهن ما گونه ای دیگر درست می شد، این حقایق ضروری، ضرورت خود را از دست می دادند.

از موارد تشابه لایب نیتز و اسپینوزا و دکارت در باب خدا آن است که هر سه برهان وجودی آنسلم قدیس را پذیرفته اند و به این ترتیب، عقلیون مشهور اروپا به این برهان ملتزم شدند. در برهان آنسلم، از راه تعریف وجود خدا اثبات معرف (خدا) می شد. منتهی تعریف لایب نیتز از خدا با آنسلم متفاوت بود. لایب نیتز در قضایای وجودی<sup>۲۳۴</sup> که محمول آنها وجود است معتقد بود به جز یک قضیه «خدا وجود دارد»، بقیه آنها امکانی هستند و البته لازمه قول کسی که برهان آنسلم را می پذیرد چیزی جز این هم نیست. آنسلم در تعریف خدا می گفت «موجودی که موجود کاملتر (و گاهی می گفت بزرگتر) از او قابل تصور نیست. اما لایب نیتز در تعریف خدا می گوید «موجودی است که منبع همه موجودات است». انکار این قضیه مستلزم تناقض است؛ زیرا اگر منبع وجود همه موجودات وجود نداشته باشد دیگر منبع وجود همه موجودات نیست و خلف فرض لازم می آید. ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له. باید ابتدا وجود داشته باشد تا متصف به صفت منبع بودن بشود. منجر شدن به تناقض گویی، علامت ضروری بودن قضیه است.

تجربه گرایان انگلیسی، هیچکدام برهان آنسلم را تام نمی دانند و امیدواریم در مباحث آینده علت مخالفت آنها را بیان کنیم.

### نظام طبیعت از دیدگاه لایب نیتز

۲۳۴. مراد از قضایای وجودی (existential propositions) قضایایی است که ما به آن هلیّه بسیط می گوئیم مثل  $X$  وجود دارد. بعضی به غلط گمان کرده اند قضایای وجودی یعنی قضایایی که مربوط به وجود است و در حقیقت، موضوعشان وجود است. توجه داشته باشید که قضایای وجودی را با مسائل وجودی که اصطلاح فیلسوفان اگزیستانسیالیست است نیز به اشتباه نگیرید. در این باره به جلد چهارم همین مجموعه تاریخ فلسفه غرب مراجعه کنید.

لایب نیتز، برخلاف دکارت، معتقد بود با علت غایی می توان نظام طبیعت را تبیین کرد و لزومی ندارد که حتماً با علت فاعلی این کار انجام شود. ارسطو که مبدع علل چهارگانه فاعلی - غایی - صوری و مادی بود برای تبیین نظام طبیعت از علل چهارگانه استفاده می کرد. اما فیلسوفان اسلامی از این چهار علت در تعلیل امور عالم استفاده می کنند.

تفاوت تبیین و تعلیل در این است که تبیین ناظر به مقام اثبات است و تعلیل ناظر به مقام ثبوت؛ مثلاً اگر در علت خونریزی سر انسان پنج سبب جداگانه وجود داشته باشد و شما سؤال کنید چرا از سر فلانی خون می ریخت؟ اگر به شما یکی از آن پنج سبب را بگویند در مقام ثبوت درست گفته اند ولی سؤال شما از این است که در مورد خونریزی فعلی، کدام سبب نقش داشته است؛ تصادف بوده یا بر خورد سنگ و امثال آن و کدام سبب محتمل العلیه است و ذهن آدمی را راضی می کند. اگر ما به دنبال راضی کردن ذهن خویش باشیم، فارغ از اینکه در عالم واقع، چه گذشته است در این صورت، در مقام تبیین<sup>۲۳۵</sup> هستیم. اما اگر بخواهیم واقعاً ببینیم کدام سبب نقش داشته است نه اینکه ذهن خود را قانع کنیم در مقام تعلیل<sup>۲۳۶</sup> هستیم. از اینجا فرق دلیل و علت نیز روشن می شود. دلیل نیز ناظر به مقام اثبات است و علت ناظر به مقام ثبوت؛ لذا در بعضی از نوشته های فیلسوفان علم آمده است که امروزه در علم، دانشمند دیگر به دنبال علت نمی گردد بلکه بدنبال دلیل است تا ذهن خود را آرام کند. فیلسوفان اسلامی که ذهن را مطابق با عین می دانستند همواره به دنبال علت می گردند. اما از زمان کانت به این طرف، فیلسوفان غالباً معتقدند ما با عالم واقع کاری نداریم و به آن دسترسی نمی توانیم پیدا کنیم بلکه بدنبال چیزی هستیم که ذهن ما را قانع کند. از نظر معرفت شناسی، اگر پیشفرض کسی این باشد که خداوند ذهن ما را چنان ساخته است که می توانیم به واقعیت دست پیدا کنیم، او به چیزی کمتر از علت راضی نمی شود. اما اگر دست خود را، به هر دلیلی، کوتاه ببیند آنگاه به دلیل و تبیین راضی می شود.

پس از بیان تفاوت تعلیل و تبیین برگردیم به اصل بحث. ارسطو از علل چهارگانه در مقام تعلیل استفاده نمی کرد، بر خلاف فیلسوفان اسلامی که در پیدایش هر شیئی چهار علت را سهیم می دانند و بدنبال تعلیل هستند. مثلاً برای وجود صندلی، علت مادی، صوری، فاعلی و غایی قائل می شوند. اما از ارسطو اگر بپرسید چرا این مجسمه این قدر سنگین است؟ (مثال خود ارسطو است) پاسخ می داد از برنز ساخته شده است.<sup>۲۳۷</sup> و با این پاسخ، ذهن سائل راضی می شود و می فهمد چرا سنگین است و نیز می فهمد که علت مادی مجسمه برنز است. یا اگر بپرسند چرا عجله می کنی؟ و او بگوید می خواهم به

235. Explanation.

236. Causal explanation.

۲۳۷. ر. ک به: مابعدالطبیعه، کتاب پنجم دلتا - فصل دوم ص ۱۲۹.

تماشای مسابقه فوتبال برسم. او در مقام پاسخ، ذهن سائل را راضی کرد هر چند مطابق با واقع هم نباشد و علت غایی نیز از آن فهمیده می شود. پس ارسطو در تبیین امور گاهی از علت فاعلی استفاده می کند، گاهی از علت مادی و گاهی هم از علت غایی و لزومی نمی بیند که از هر چهار علت استفاده کند. در فرهنگ غرب، از چهار علل در تبیین نظام طبیعت، برداشت ارسطویی آن رواج پیدا کرده است. بنابراین، بر این اساس لایب نیتز به دکارت اشکال می کند و می گوید این سخن دکارت که جهان طبیعت نیازی به تبیینی غیر از تبیین فاعلی ندارد و هر پرسشی درباره امور طبیعت با پاسخ علت فاعلی تمام می شود، درست نیست. به اعتقاد لایب نیتز، علت فاعلی فقط در اوایل و اواسط پاسخگویی بکار می آید و تا به علت غایی نرسیم، پاسخها برای ذهن قانع کننده نیست. به عنوان مثال اگر  $x$  متصف به وصف  $a$  باشد، شما از این اتصاف سؤال کنید و بگویند زیرا  $y$  متصف به وصف  $b$  است و اگر از این اتصاف هم سؤال کنید و بگویند چون  $z$  متصف به  $c$  است؛ لایب نیتز می گوید این سلسله به جایی ختم نمی شود مگر اینکه پاسخی دهید که حاوی علت غایی باشد. مثلاً بگویید چون بهتر از این حالت در حق  $z$  ممکن نیست. او از این پاسخ چنین تعبیر می کرد که نظام تبیین فاعلی خودکفا نیست. سؤالات وقتی پایان می پذیرند که مسأله به خدا و هدف خدا از ساختن جهان برسد. اینجاست که باز هم به مسأله نظام احسن از نظر او باز می گردیم.

در فرهنگ غرب، هیچگاه با توجه به مسأله عدل الهی، مسأله شرور بحث نمی شده است بلکه همیشه وجود شر را با یکی از سه صفت اصلی و مهم خداوند در تعارض می دیده اند. این سه صفت عبارتند از علم مطلق الهی - قدرت مطلق الهی و خیر خواهی علی الاطلاق او. البته در تبیین چگونگی تعارض یا سازگاری شر با یکی از این اوصاف، تبیینهای مختلفی وجود دارد که معروفترین آنها نظر اپیکور است.

اپیکور می گوید: اگر خدا خبر ندارد که شر وجود دارد، در آن صورت، قدرت مطلقه و خیر خواهی علی الاطلاق آسیب نمی بیند ولی علم علی الاطلاق او محل تأمل خواهد بود و آسیب می بیند. اگر خدا قدرت نابودی شر را ندارد، در آن صورت، قدرت او لطمه می بیند ولی علم و خیر خواهی علی الاطلاق او برقرار است. و اگر خدا نمی خواهد شر را ریشه کن کند، در این صورت، علم و قدرت مطلق او برقرار است ولی به خیر خواهی اش آسیب می رسد. پس دو راه در پیش رو داریم یا اینکه بگوییم شر در جهان وجود ندارد و هر سه صفت خداوند محفوظ بماند یا اینکه بگوییم شر وجود دارد و آن وقت دست از یکی از این صفات برداریم.

تقریر دیگر از مسأله شر این است که خدای متعال یا هم می خواهد شر را ریشه کن کند و هم می تواند و یا نه می خواهد و نه می تواند و یا اینکه می خواهد ولی نمی تواند و یا نمی تواند ولی

می خواهد. در هر یک از این چهار صورت که حصر آن عقلی است یک صفت خداوند دستخوش آسیب می شود و در بعضی از صورتها دو صفت از دست می رود.

لایب نیتز، در فرهنگ غرب، اولین فیلسوفی است که مثل فیلسوفان اسلامی مسأله شر را با عدالت الهی مرتبط می داند و معتقد است وجود شر عدل الهی را ناقص نمی کند و برای پدید آمدن خیر اعظم وجود آن ضروری است. مورخان غربی معتقدند لایب نیتز در این مسأله از متفکران مسلمان تأثیر پذیرفته است. در متون عهد عتیق و جدید برخلاف قرآن از خدا با صفت عدل نامی برده نمی شود. از این نظر، معمولاً گفته می شود خدای اسلام، خدای عدالت است<sup>۲۳۸</sup> و خدای مسیحیان خدای مهر و محبت و خدای یهودیان خدای قهر و قدرت است. لایب نیتز در هر زمینه ای وارد شده است به نوعی نوآوری داشته است؛ اما در زمینه کلام و اخلاق حرف تازه ای برای گفتن ندارد. بعضی از تاریخ فلسفه نویسان گفته اند او در این دو زمینه به همان اندازه که از پدر و مادر خویش فراگرفته است، می داند. یعنی همان مقدار که عموم متدینان مسیحی می دانند. این مسأله تعجب پاره ای از فیلسوفان را برانگیخته و در مقام تعلیل گفته اند او از سرنوشت اسپینوزا درس عبرت گرفت و با توجه به اینکه یک دیپلمات عالمیقام بود و زبان سیاست بازی را خوب می دانست، فهمیده بود که نباید در این دو زمینه حرف تازه ای گفت. بعضی دیگر این رویه را منتسب به دوران کودکی او که در یک محیط محافظه کار مذهبی و مصلحت اندیش بزرگ شده است می دانند. رأی دیگر در این باب آن است که لایب نیتز در مباحث معرفت شناسی، گامهای بلندی برداشته بود و تشخیص داده بود که در بعضی از قلمروها عقل آدمی، سخنی برای گفتن ندارد و لذا به حکم عقل در زمینه کلام و اخلاق سکوت اختیار کرد. پس سکوتش نه ریاکارانه و نه متدینانه بود بلکه از روی فهم و معرفت خاصی است که پیدا کرده بود. از مجموعه نامه های او این نظر سوّم تأیید بیشتری پیدا می کند.

### اخلاق و رفتار لایب نیتز

لایب نیتز از کسانی است که بر خلاف اسپینوزا، راه کمال را در زندگی اجتماعی می داند. اسپینوزا معتقد بود در خلوت، انسان به خدا می رسد و نه در قیل و قال و هیاهوی اجتماع. پس جز به ضرورت نباید به دامن اجتماع قدم گذاشت. لایب نیتز می گوید ما نباید در انزال و تنهایی به سر بریم و در زندگی اجتماعی است که ما نقایص و نقاط قوت خود را می فهمیم. در زندگی اجتماعی، موارد فراوانی برای آزمایش ما پیش می آید که معلوم می شود ما حقیقتاً چکاره ایم. بنابراین، من (لایب نیتز) معتقدم کسی که می خواهد کتاب اخلاق بنویسد باید علاوه بر روانشناسی دو علم دیگر را هم بداند یکی جامعه شناسی و

۲۳۸. ر.ک به: پروفیسور رهبر، داوود؛ خدای عدالت (God of Justice)، لیدن، ۱۹۶۰.

دیگری سیاست. اخلاق در پی استکمال آدمی است و آدمی در جامعه سالم می تواند به این هدف دست پیدا کند و برای فهم جامعه سالم به جامعه شناسی و سیاست محتاجیم. به نظر لایب نیتز، نقطه ضعفی که معمولاً عالمان اخلاق داشته اند. این است که فکر می کردند برای این کار روانشناسی دانستن کفایت می کند. او می گوید بلی اگر انسانها مثل عقاب زندگی می کردند آنگاه دانستن روانشناسی انسان کافی بود ولی انسان مثل عقاب زیست نمی کند. او در دل انسانها و در جمع آدمیان زندگی می کند و باید بر این اساس هم برنامه اخلاقی برای او نوشت.

او خودش به این توصیه عمل کرده است. هیچ شبانه روزی را در تنهایی به سر نبرده است و دائماً با افراد و طبقات مختلف سروکار داشته است جز در مواقع خواب و استراحت. در حضور جمع، گاهی تفکرات خودش را دنبال می کرده و دست به قلم می شده و آنها را می نوشته است. برتراند راسل تفسیر زیبایی دارد، می گوید: اسپینوزا می گفت آدمی در خلوت ترقی معنوی پیدا می کند و زندگی او این را نشان داد و اثبات کرد و لایب نیتز می گفت آدم در جامعه ترقی پیدا می کند و زندگی او نشان داد که این سخن دروغ است؛ زیرا او نتوانست در زندگی اجتماعی سالم بماند و در مناسبتهایی به حکم شغل دیپلماتی دروغ هم می گفته است. از آن جمله، وقتی استادش اسپینوزا به دلیل اعتقاداتش تکفیر شد او رابطه شاگردی خود را با او منکر شد و در روزگار ما نیز گاهی چنین است.

## فهرست

- سیر اجمالی فلسفه در یونان بعد از ارسطو ... ۷
  - مکتب کلیان ... ۱۷
  - مکتب هِدوئیسم ... ۲۱
  - مکتب اپیکور ... ۲۵
  - مکتب رواقیون ... ۳۱
  - مکتب شکاکیت ... ۳۹
- آکادمی های مختلف ... ۴۳
  - ویژگی های آکادمی اوّل ... ۴۵
  - ویژگی های آکادمی دوّم ... ۴۶
  - ویژگی های آکادمی سوم ... ۴۶
- مکاتب فلسفی قرون وسطی ... ۴۹
  - تمایز فلسفه قدیم و فلسفه قرون وسطی ... ۵۲
- فلوطین ... ۵۳
  - انسان شناسی فلوطین ... ۶۰
  - وحدت وجود ... ۶۲
- آگوستین ... ۶۵

آراء و نظرات آگوستین ...	۶۸
ارتباطات چهارگانه بین علم و دین ...	۷۰
نوع اول ...	۷۰
نوع دوم ...	۷۱
نوع سوم ...	۷۲
نوع چهارم ...	۷۴
نوع پنجم ...	۷۶
اهم آرای آگوستین قدیس ...	۷۷
خلقت ...	۷۷
زمان ...	۷۹
بهشت و جهنم ...	۸۲
آراء اجتماعی آگوستین ...	۸۳
مسائل جنسی ...	۸۴
مسائل وجودی ...	۸۴
■ آنسلم قدیس ...	۸۵
■ توماس آکوئیناس ...	۹۵
صفات خدا از دیدگاه توماس ...	۱۰۱
گرایش فلسفی توماس ...	۱۰۶
سه نکته در باب توماس ...	۱۰۹
■ ویلیام اکامی ...	۱۱۵
بحث کلیات ...	۱۱۵
تیغ ویلیام اکامی ...	۱۱۷
تقسیم بندی مفاهیم ...	۱۱۹
■ رنه دکارت ...	۱۲۱
شک دکارت ...	۱۲۴
اثبات خدا از دیدگاه دکارت ...	۱۳۰
فطریات ...	۱۳۸
راههای اثبات وجود خدا از دیدگاه فیلسوفان غربی ...	۱۴۳
استجاب دعا ...	۱۵۵
کشف و کرامات ...	۱۵۶
صفات خدا از دیدگاه دکارت ...	۱۶۶
فلسفه دین دکارت ...	۱۸۱

۱. رابطه عقل و دین ... ۱۸۲
۲. تقرّب و عبادت ... ۱۸۵
۳. رأی دکارت در باب خلقت ... ۱۸۷
- اعتقاد به معاد روحانی ... ۱۸۷
- نظریه های مختلف در باب روح و بدن ... ۱۸۸
- روانشناسی دکارت ... ۱۹۲
- طبیعت آدمی ... ۱۹۷
- پاسکال ... ۲۰۱
- اسپینوزا ... ۲۰۹
- شیوه زندگی شخصی و فلسفی او ... ۲۱۲
- نقطه آغاز فلسفیدن ... ۲۲۰
- خدا از دیدگاه اسپینوزا ... ۲۲۱
- رابطه خدا با سایر موجودات ... ۲۲۴
- فقط خدا مختار است ... ۲۳۵
- ویژگیهای انسان از دیدگاه اسپینوزا ... ۲۴۷
- احساسات و عواطف انسانی ... ۲۵۱
- روابط انسانی با دیگران ... ۲۵۲
- انسان و مسأله مرگ ... ۲۵۲
- دیدگاه معرفت شناختی اسپینوزا ... ۲۵۳
- فلسفه دین اسپینوزا ... ۲۵۵
- نقش آزادی فکر ... ۲۵۸
- جاودانگی دین ... ۲۵۹
- فلسفه سیاسی اسپینوزا ... ۲۶۰
- لایب نیتز ... ۲۶۳
- منطق ... ۲۶۷
- نقد مبانی منطق لایب نیتز ... ۲۷۱
- تصورات بسیط و مرکب ... ۲۷۳
- فلسفه لایب نیتز ... ۲۷۸
- شرّ و وجود نظام احسن از دیدگاه لایب نیتز ... ۲۸۲
- خدا از دیدگاه لایب نیتز ... ۲۸۵
- نظام طبیعت از دیدگاه لایب نیتز ... ۲۸۸
- اخلاق و رفتار لایب نیتز ... ۲۹۱